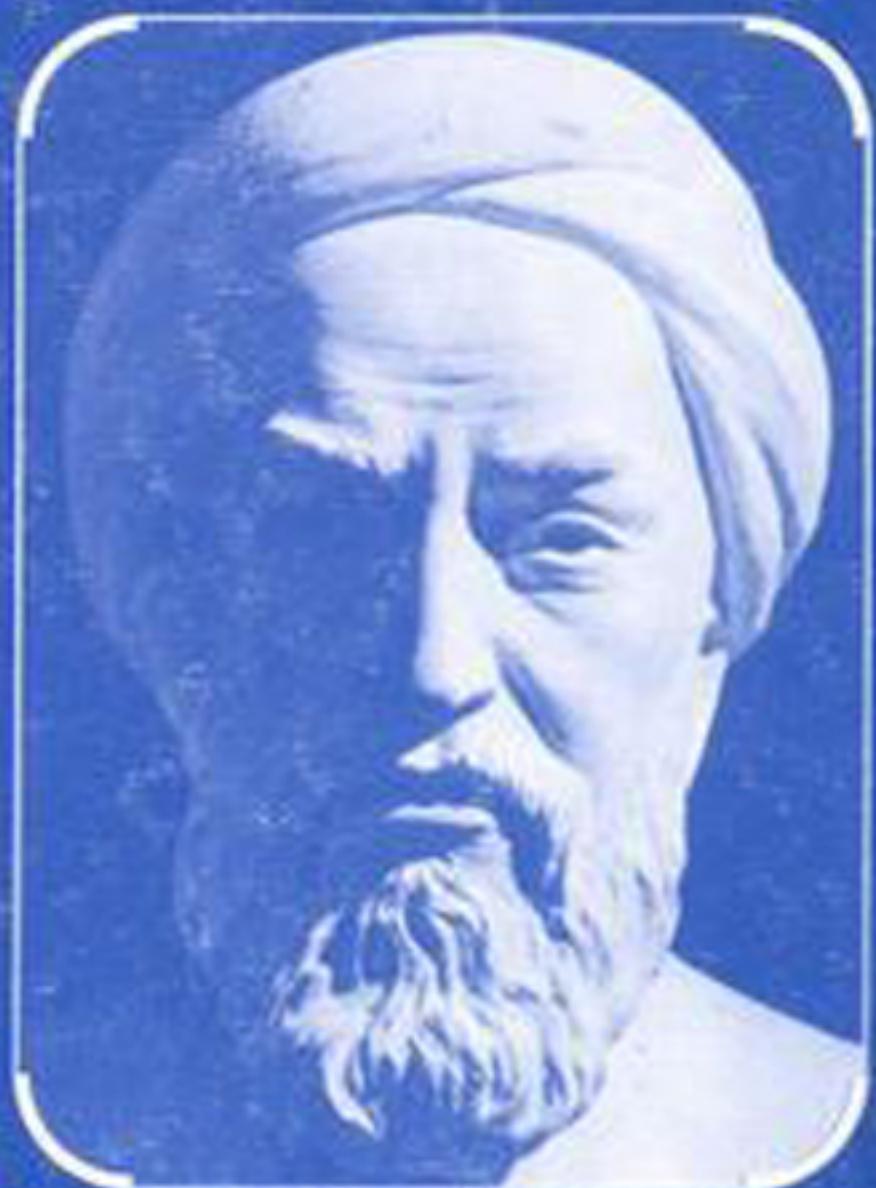


محمد بن زکریای رازی

الرسوْلُ الْفَاتِحُ لِغَيْرِهِ

به تصحیح و مذکونه سول کراوس و ترجمه عباس اقبال

سرج احوال و ادار و افکار رازی دکتر مهدی محقق



MM

BBR

Y-T

ITV)



مَكْتَبَةُ
لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

اللَّهُمَّ إِنَّا نُسَبِّهُكَ الْفَلَقَيْتَ فَهُنَّ هُنَّ

حَمْدُكَ بِرَبِّكَ رَبِّ الْأَزْمَانِ

تَصْحِحُ وَمَقْدِمَهُ پُولَ كِرَاوَسْ وَ تَرْجِمَهُ عَبَّاسُ اَبِي الْعَالَمِينَ

باضم

شرح احوال دانار و انمار

از

دَكْرِ مُحَمَّدٍ مَّعْتَقِّ

و اثیار دانشکده ادبیات

از اشارات کمپیوون ملی یونیکو در ایران

۲۳

طبع مخطوط



هزار نسخه از اين کتاب در چاپخانه بانک ملی ايران بطبع رسيد
شهریور ماه ۱۳۴۳ هجری شمسی
بها ۱۰۰ ریال

فهرست مطالب

صفحة	سرآغاز
۱	پیشگفتار
۳	احوال و آثار و افکار رازی
۶۷	مشخصات مأخذ و مدارک
۷۳	مقدمه کراوس بر کتاب السیرة الفلسفية
۹۱	متن کتاب السیرة الفلسفية
۱۰۷	ترجمه «»
	دیباچه بزبان انگلیسی
	سرآغاز بزبان فرانسه

سیر آغاز

بزرگان علم و ادب ستارگانی هستند که در آسمان زندگانی بشر طالع شده و همواره با نهایت جلال درخشانند. آنان راه نجات گمشدگان وادی حیات را بسوی مقصد مطلوب نشان میدهند. بنابراین دانشمندان و نویسندهای گان یک ملت و یک قوم تعلق ندارند، بلکه دانش و بینش آنان بر سراسر عرصه گیتی پرتو می‌افکند. از طرف دیگر تجلیل از بزرگان علم و ادب جوانان دانش پژوه را بکسب فضیلت و طلب علم برمی‌انگیزد و بازار علم و ادب را تا ابدالاً باد زنده و رایج نگاه می‌دارد.

ازینجاست که سازمان تربیتی، فرهنگی و علمی ملل متحده یونسکو با توجه باین معانی، بزرگداشت علماء و ادبائی جهان را مورد توجه خاص قرار داده و از این طریق توانسته است با ذکر جمیل آنان و تشکیل مجالس تجلیل در شهرهای بزرگ عالم، دانشمندان و متفکران هر ملت را بملل دیگر باز شناساند و بدین طریق روابط معنوی و برادری و همکاری میان ملت‌ها را مستوار سازد. از این رو در کنفرانس‌های عمومی یونسکو اقدام به تجلیل از رجال فرهنگ و بزرگان دانش را در ملل مختلف جهان بملل عضو توصیه نموده و این رویه مرضیه را تشویق کرده است.

در آخرین کنفرانس عمومی یونسکو و دوازدهمین دوره اجلاسیه آن جلسه بزرگ، بر حسب تذکر کمیسیون ملی یونسکو در ایران بموجب تصویب‌نامه خاصی چنین تصویب شد که بمناسبت هزار و پانصد مین سال ولادت محمد بن زکریای رازی طبیب و فیلسوف و عالم شیعی بزرگ ایران، از جانب تمام کشورهای عضو آن سازمان، مراسم تذکار و یادبودی طی سال ۹۶۴، ميلادي (۱۳۴۳ هجری خورشیدی) ترتیب داده شود وبار دیگر نام آن حکیم بزرگ که در عالم علم خاصه علوم شیعی و طب از پیشقدمان بوده است زیانزد خاص و عام گردد.

اینک کمیسیون ملی یونسکو در ایران بحکم وظیفه بیادگار این سالگرد تاریخی با رغبت تمام وشوق فراوان رسالت «السیرة الفلسفية» آن دانشمند بزرگ ایرانی را در هزار ویکصدمین سال ولادت او منتشر می‌سازد، امید آنکه این خدمت ناچیز منظور دیده صاحب نظران و موردن قبول فرهنگیان قرار گیرد.

در خاتمه از استاد فرزانه و دانشمند آقای دکتر مهدی محقق که بر حسب تقاضای دیرخانه کمیسیون ملی زحمت جمع و تدوین و تحشیه و تحریر مقدمه و شرح احوال مؤلف را بر عهده گرفته و آن را بصورتی ظریف و منقح بحلیه طبع درآورده‌اند با تشکر و سپاس بادمی‌کند.

رئیس کمیسیون ملی یونسکو در ایران
علی اصغر حکمت

تهران، شهریور ماه ۱۳۴۳

پیشگفتار

در اواسط مرداد استاد محترم آقای علی اصغر حکمت رئیس محترم کمیسیون ملی یونسکو اشارت فرمودند که بمناسبت جشن هزار و یکصدین سال تولد طبیب و فیلسوف ارجمند ایرانی محمد بن زکریای رازی کتاب « السیرة الفلسفية » او را که مشتمل بر بیان سیرت و روش فیلسوفان و دفاع از طریقه زندگی علمی و عملی شخصی اوست برای طبع آماده سازم تا در هنگام انعقاد جشن در دسترس جویند گان دانش قرار گیرد. این بندۀ اشارتش را حکم و طاعتش را غنم دانست و با بضاعت مزاجة خود این رساله را چنانکه ملاحظه میشود آماده ساخت.

* * *

متن کتاب « السیرة الفلسفية » عیناً از روی کتاب « رسائل فلسفية » ص ۹۹ تا ۱۱۱ که دانشمند مأسوف علیه « پول کراوس » در سال ۱۹۳۹ در قاهره بطبع رسانیده بود عکس برداری شد و ترجمه فارسی آن را که مرحوم عباس اقبال استاد فقید دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۵ انجام داده و منتشر ساخته بود ضمیمه آن گردید.

کراوس یکبار دیگر در سال ۱۹۳۵، متن السیرة الفلسفية را با ترجمه و مقدمه‌ای بزبان فرانسه در مجله *Orientalia, Vol. IV* ص ۳۰۰ تا ۳۳۶ تحت عنوان « Raziana I » در رم منتشر ساخته بود این مقدمه هم که ترجمه آن بوسیله مرحوم اقبال

صورت گرفته در این رساله پیش از متن و ترجمه آن آورده شد.
 راقم سطور برای اینکه خود از این خرمن خوش‌ای‌چیده
 باشد صفحاتی چند تحت عنوان «احوال و آثار و فکار رازی»
 باین جمله پیوست و منابع و مأخذی را که از آنها در این فصل
 بهره‌مند شده بود در پایان درج کرد بامید آنکه خوانندگان
 گراسی را مختصر فایدتی رسد.

در پایان بر ذمه خود می‌دانم که از اولیاء و کارمندان
 فنی چاپخانه بانک ملی ایران که نهایت کوشش را درآماده ساختن
 این رساله بکار بردنده تشکر و سپاسگزاری کنم.

تهران ، مهدی محقق

دهم شهریور ۱۳۴۳

احوال و آثار و افکار رازی

ابوبکر محمد بن زکریاء بن یحیی‌الرازی (Rhazes) طبیب مارستانی و فیلسوف بزرگ و معروف ایرانی از مشهورترین دانشمندان جهان بشمار می‌رود او تنها طبیبی حاذق و فلسفی صاحب نظر نبود بلکه در ریاضیات و فلکیات و نجوم و علوم الهی و کیمیا اطلاعات وسیع و جامعی داشت.

او در غره شعبان سال ۲۵۱ هجری مطابق با ۸۶۵ می‌سیحی در شهر ری بدنسی آمد این شهر که بر کنار خرابه‌های آن تهران امروزی قرار گرفته است از امهات بلاد و مفاخر اسلام بشمار می‌رفته (۱) و دانشمندان زبردست و متبحری از آنجا برخاسته‌اند

از آغاز جوانی او اطلاعی دقیق جز آنچه اصحاب تراجم و طبقات نوشته‌اند در دست نیست.

علی بن زید بیهقی گوید که رازی در عنفوان شباب و ریحان عمر زرگری بوده است (۲)

این ای اصیعه گوید که او در آغاز امر صیرفى (– صراف) بوده و نسخه‌ای ساخته و بی‌انجامی از کتاب المنصوری یافته

۱ - مقدسی می‌گوید : در این شهر مدارس و مجالس علم فراوان است مذکور ان آنجا همه فقیه و رؤسای آنان دانشمند و محتسبانشان دارای شهرت و سخورانشان

ادیب هستند (احسن التقاسیم ص ۳۹۰)

۲ - درة الاخبار ولمعة الانوار (– ترجمة تتمة صوان الحكمة) ص ۱۱

شده که بر آن چنین نوشته شده بوده است : « كناش المنصوري
تأليف محمد بن زكرياء الرازي الصيرفي » (۳)
صلاح الدين صدی گوید که در کودکی عود می نواخته
و وقتی بریش آمده گفته آهنگی که از میان ریش و سبلت
برآید طرب نیفزاید (۴)

بیرونی گوید که او نخست به کیمیا اشتغال ورزید
و چشم خود را در معرض عوارض و آفات نهاد ، نزدیکی با تشن
وبویهای تند چشم او را معیوب ساخت و او را بسوی معالجه
و مداوا و سپس بعلم پزشکی کشانید (۵)

بیهقی این مطلب را مسروح‌تر چنین بیان می‌کند :
« او را رمد عظیم طاری گشت و پیش کحالی بایست رفت کحال
گفت که معالجه تو موقوف است بر پانصد دینار که بدھی
و او آن مبلغ بکحال داد گفت : کیمیا علم طب است نه آنکه
تو بدان مشغولی بدان سبب از کیمیا اعراض نمودو در تحصیل
علم طب بغایتی رسید که تصانیف او در آن علم ناسخ تأليف
متقدمان گشت » (۶)

مورخان و ارباب تراجم اتفاق دارند براینکه او تحصیلات
خود را در طب و فلسفه در بزرگی انجام داده (۷) و حتی برخی

۳ - عيون الانباء في طبقات الاطباء ، الجزء الثاني ص ۳۵۰

۴ - نكت الهميان في نكت العميان ، ص ۲۶۹

۵ - رسائل للبیرونی ، ص ۵

۶ - درة الاخبار ، ص ۱۲

۷ - نكت الهميان ، ص ۲۶۹

تصریح کرده‌اند براینکه پس از چهل‌سالگی بر ممارست کتب پژوهشی و فلسفی روی آورده است (۸) و شاید بهمین علت بوده است که او فراتر از توانائی در راه تحصیل علم کوشیده و در طی مدارج علمی رنج فراوان برده است.

محمدبن حسن البرzac از قول یکی از رازیان (اـهـلـرـیـ) نقل می‌کند که او هیچ گاه از کاغذ و قلم جدا نمی‌شد و هر وقت بر او وارد شدم او بنوشتن اشتغال داشت (۹)

بیرونی می‌گوید او پیوسته بدرس و بحث مشغول بود و از فرط دوستی بعلم چراغ خود را در چراغدانی بر روی دیواری می‌نهاد و کتابش را بر دیوار تکیه می‌داد و بخواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را در ریايد کتاب از دستش بیفتد او بیدار شود و مطالعه خود را ادامه دهد (۱۰)

درباره استادان و شیوخ رازی آگاهی روشن و تفصیلی در دست نیست ابن القسطی در ذیل شرح حال علی بن رین طبری می‌نویسد در طبرستان فتنه‌ای برخاست و علی بن رین بری آمد و در آنجا محمدبن زکریای رازی بر او قراءة کرد و ازو استفاده علمی فراوانی برد (۱۱)

ابن ابی اصیبیعه تصریح می‌کند براینکه علی بن رین

۸ - تاریخ ابوالفاء ، ج ۲ ص ۷۶

۹ - الفهرست ، ص ۴۱۶

۱۰ - رساله لبیرونی ، ص ۵

۱۱ - اخبار الحکماء ، ص ۲۳۱

استباد رازی در علم پژوهشی بوده است (۱۲)

دانشمند نامبرده که اصلاً اهل مرو بود سمت منشی مازیار بن قارن را داشته پس از قتل مازیار او بوسیله معتصم مسلمان شد و سپس در خدمت متوكل درآمد و در سال ۲۳۶ هجری کتاب معروف خود را بنام « فردوس الحکمة » در طب و طبیعت تکمیل و تألیف کرد از پایان عمر این دانشمند اطلاع صحیح در دست نیست فقط می‌دانیم که پس از سال ۲۴۰ وفات یافته است ازین جهت است که دانشمندان موضوع شاگردی رازی را نزد علی بن رین طبری درست نمی‌دانند (۱۳) این الندیم نقل می‌کند که رازی در فلسفه شاگرد بلخی بوده است (۱۴) ولی روش نیست که کدام بلخی مراد اوست از اینکه یکجا جداگانه عنوان « ابو زید بلخی » را آورده و پس از ذکر اینکه رازی شاگرد بلخی بوده است عنوان دیگری را آورده « خبر فلسفۃ البَلْخِی هَذَا » معلوم می‌شود که « بلخی » غیر از « ابو زید بلخی » است ولی ابو زید بلخی هم چندان بعید نیست زیرا او در عراق در سال ۳۲۲ وفات یافته و تقریباً معاصر رازی است و در کتب تراجم او را از افضل دهر و نوادر رجال می‌خوانند و در عراق به جا حظ خراسان مشهور شده است (۱۵)

۱۲ - عيون الانباء ، الجزء الثاني ، ص ۳۴۲

The Spiritual Physick of Rhazes , P. 2;
A History of Muslim Philosophy P. 435

- ۱۳

۱۴ - الفهرست ، ص ۴۱۶

۱۵ - معجم الادبا ، ج ۲ ص ۷۹

ابن‌الندیم می‌گوید که متهم بالعاد نیز بوده است برخی از مستشرقین هم تصریح کرده‌اند باینکه رازی افکار فیثاغورثی را از ابوزید بلخی اخذ کرده است (۱۶) ابویحان کتابی از رازی بعنوان زیر ذکر کرده است « فی النزلة الاتی کانت تعتری ابا زید وقت الورد »

ناصر خسرو آنجا که درباره مکان بحث می‌کند گوید : « این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مرکان را قدیم گفتند چون ایرانشهری و پس از او چون محمد زکریای که مرقولهای ایرانشهری را بالفاظ رشت محلدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدم خویش را اnder این معانی بعبارت‌های موحش و مستتکر بگزارد است » (۱۷)

متأسفانه از ایرانشهری که ناصرخسرو او را بعنوان استاد رازی نقل می‌کند اطلاعی کافی و وافی در دست نیست و از آنچه در الاثار الباقيه و مالله‌ند بیرونی و زاد المسافرین ناصرخسرو و بیان الأدیان حسینی علوی بر می‌آید اینست که ابو العباس محمدبن محمد‌الایرانشهری اهل نیشابور بوده (۱۸) و از مذاهب یهود و نصاری و مانوی و هندوی اطلاعاتی وسیع داشته و در نقل قول و اظهار نظر درباره ارباب مقالات راه‌تعصب

۱۶ - التراث اليوناني ، ص ۸۳

۱۷ - زاد المسافرین ، ص ۹۸

۱۸ - مقدسی در احسن التقاسیم (ص ۳۱۴) گوید : « ایرانشهر هو بمصر العاجب و قصبة نیشابور بلد جلیل و مصربنیل »

را نمی‌پیموده و خود مذهبی خاص داشته (۱) و کتابی پیارسی گردآوری کرده و مدعی شده که این‌وحی است که بزبان فرشته‌ای بنام « هستی » باو نازل شده است و اورسول عجم است چنانکه محمد رسول عرب بود (۲) و از نظر جهان‌شناسی آن زمان در

شمار « اصحاب هیولی » بوده است (۳)

از برخی منابع بدست می‌آید که رازی انکار فیثاغورثیان

را بوسیله استادان خود بدست آورده است مسعودی می‌گوید محمد بن زکریای رازی آخرین کسی است که مذاهب فیثاغورثیان را شرح داده و هواداری نموده و کتابی در سه مقاله درین باره در سال ۳۱۰ نوشته است (۴) و در جای دیگر می‌گوید ابو زکریاء بن عدی در فلسفه اولی راه و روش محمد بن زکریای رازی را در درس پیش گرفت که همان راه و روش فیثاغورثیان است (۵)

قاضی صاعداندلسی پس از آنکه فیلسوفان را بدو فرقه اساسی تقسیم می‌کند یکی فرقه فیثاغورث و دیگری فرقه افلاطون و اسطوگوید : « جماعتی از متاخران کتابهای مطابق مذهب فیثاغورث و پیروانش تصنیف کردند و در آن فلسفه

۱۹ - کتاب الهند ، ص ۴ ، الاثار الباقية ، ص ۲۲۲

۲۰ - باب پنجم از کتاب بیان الادیان ضمیمه فرهنگ ایران زمین ، سال ۱۳۶۱ ص ۳۰۶

۲۱ - زاد المسافرين ، ص ۷۳

۲۲ - التبیه والاشراف ص ۱۳۸ (نماین کتاب در فهرست کتب بیرونی وجودندازد)

۲۳ - التبیه والاشراف ص ۱۰۶

طبیعی قدیم را تایید کردند و از جمله اینان ابوبکر محمد بن زکریای رازی است (۲۴)

ابن القسطنی بنقل از قاضی صاعد می‌گوید رازی نخست باداره بیمارستان‌ری مشغول وسپس اداره بیمارستان بغداد باو محول گردید. (۲۵) مباشرت و ممارست در امر بیماران و کارهای بیمارستانی موجب شده که رازی ملقب به « طبیب مارستانی » شود و ابن جلجل در کتاب خود او را با همین لقب ذکر می‌کند (۲۶) و باید در نظر داشت که کلمه « مارستان » که مخفف « بیمارستان » است در بغداد به محل بیماران و دیوانگان اطلاق می‌شد و افراد متعددی هم بمناسبت ملاbst با امور بیماران بدین عنوان معروف هستند (۲۷) رازی در زمان مکتبی و قسمتی از زمان مقتصد در بغداد اقامت داشته بغداد مرکز اطبای حاذق و بیمارستانهای مجهز بود در قرن دوم هارون الرشید و براسکه بیمارستانهای تأسیس کرده بودند ولی در قرن سوم جز بیمارستانی که بدر غلام معتصد ایجاد کرده بود بیمارستان مهمی ایجاد نشد.

احمد بن محمد الطائی که در آغاز خلافت معتصد عهده‌دار خرج و دخل مملکت بود در صورت تفصیلی مخارج مملکت مبلغ قابل ملاحظه‌ای را که برای رؤسای اطباء و شاگردان

۲۴ - طبقات الامم ص ۳۳

۲۵ - اخبار الحکماء ص ۷۷

۲۶ - طبقات الاطباء و الحکماء ، ص ۷۷

۲۷ - الانساب ، ورق ۴۹۹ ظ

ملازم آنان (- پزشکیاران) و همچنین تهیه دارو اختصاص داده ذکر می کند (۲۸)

در اوائل قرن چهارم چند بیمارستان در بغداد احداث گشت که مهمترین آنها عبارتست از :

۱ - بیمارستانی که ابوالحسن علی بن عیسی در سال ۳۰۲ در ناحیه حریه از نواحی بغداد احداث وابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی را عهدهدار آن کرد (۲۹)

۲ - بیمارستانی که بنام مادر مقندر « السیدة » معروف بود و سنان بن ثابت که امور بیمارستانها باو مفوض شده بود در سال ۳۰۶ در سوق یحیی از نواحی بغداد افتتاح و پزشکان برآن گماشت و نفقه آن در هر ماهی ششصد دینار بود .

۳ - بیمارستانی که مقندر باشارت سنان در باب الشام (- دروازه شام) بنام خود ساخت و از مال خود دویست دینار نفقه برآن تعیین کرد (۳۰)

شاید علت تأسیس این سه بیمارستان بزرگ در مدت چهار سال این بود که در سالهای ۳۰۱ و ۳۰۲ بیماریهای عفونی و امراض دموی ناگهان شیوع یافت (۳۱) خواستند قصوری را که در قرن سوم در امر تأسیس بیمارستانها شده جبران شود مسلمان رازی در مدتی که در بغداد اقامت داشته در یکی

۲۸ - الوزراء ، ص ۲۴

۲۹ - تاریخ البیمارستانات فی الاسلام ، ص ۱۸۲

۳۰ - المنتظم ، ج ۶ ص ۱۴۶

۳۱ - المنتظم ج ۶ ص ۱۱۵ و ۱۲۱

از دو بیمارستان اخیر با مراعله و مداوای مرضی اشتغال داشته و اطبای بسیاری نیز تحت نظر او نکات پزشکی را می‌آموخته‌اند در این زمان امر علم پزشکی چنان ترقی کرد که چند سال پس از مرگ رازی مقتدر بعلت تشخیص نادرستی که یکی از طبیبان داده بود دستور داد که محاسبان پزشکانی را که امتحان به سنان نداده‌اند از معالجه بیماران منع کنند. امتحان انجام شدو تعداد امتحان‌دهندگان افزون از هشت‌صد و شصت بود با اینکه پزشکان خلیفه و اطبای مشهور از این امر مستثنی بودند (۳۲)

مسلم است که در چنین محیطی رازی بخوبی می‌توانست روش تجربی خود را در معالجه بیماران بکار برد. ابن‌ابی‌اصبیعه می‌گوید او کتابی در صفات بیمارستان و احوال مختلف بیماران نوشته است.

در برخی از منابع از جمله عیون الانباء نقل شده که رازی بیمارستان عضدی را که عضدالدوله دیلمی آن را در سال ۳۲۷ افتتاح کرده بود اداره می‌کرده البته این نادرست است زیرا رازی حدود نیم قرن پیش از افتتاح این بیمارستان وفات یافته است ابن‌ابی‌اصبیعه نیز گفته خود را تا اندازه‌ای ترمیم کرده و می‌گوید: «آنچه که نزد من درست است اینکه زمان رازی پیش از زمان عضدالدوله بوده و رفت و آمد او در بیمارستان پیش از تجدید عضدالدوله بوده است».

از برخی منابع بدست می‌آید که رازی پس از مرگ خلیفه المکتفي ۲۹۵ ه بزادگاه خود یعنی ری آمده و در آنجا و سایر بلاد جبل منزلتی عالی یافته است و دانشجویان حلقه در حلقه گرد او جمع می‌شدند اگر دانشجوئی سؤالی علمی می‌نمود دانشجویان حلقه نخستین مأمور پاسخ بودند و اگر در می‌ماندند حلقه دوم و همچنین تا بخود رازی می‌رسید و او پرسش را پاسخ می‌داد و مسئله دشوار را حل می‌نمود از شاگردان مشهور رازی یکی «ابوزکریاء بن عدی» است که مسعودی از او یاد می‌کند و دیگری این قارن رازی که ابن ابی اصیبیعه از او نام می‌برد.^(۳۳)

ابن النديم می‌گوید رازی مردی کریم و بزرگوار بود و با بیماران و فقرا بهربانی و رافت رفتار می‌نمود^(۳۴) او کوشش بی اندازه در تحصیل علم و کسب معارف بکار می‌برد هنگامی که از تدریس یا معالجه فراغت می‌یافتد بنوشتند و خواندن مشغول می‌گشت و همین موجب شد که چشمان او رو بضعف رود و سرانجام منجر به بیماری «آب»^(۳۵) گردد و به نایینائی او منتهی شود. ابن جلجل می‌گوید باو پیشنهاد شد که چشم خود را معالجه کند و او نپذیرفت و گفت آن قدر بدنیا نگریستم که خسته شدم^(۳۶)

۳۳ - التنبیه والاشراف ، ص ۱۰۶ ؛ عيون الانباء ، ص ۳۴۷

۳۴ - الفهرست ، ص ۴۱۶

۳۵ - ابن النديم گوید : « و كان في بصره رطوبة لكثرة أكله الباقلى » ابن جلجل گوید : «وعمى في آخر عمره بماء نزل في عينيه» بیماری آب آوردن چشم را برعی «الغشاوة العائية» و بانگلیسی « Cataract » گویند.

۳۶ - طبقات الاطباء ، ص ۷۸

بیرونی می‌گوید رازی چشمانش در پایان عمر آب آورد و یکی از شاگردان او از طبرستان برای معالجه او آمد و از او درباره معالجه او سؤال کرد و رخصت خواست رازی گفت : « این امر بر رنج و درد من می‌افزاید شاید عمر من پایان رسیده و مرگ من نزدیک شده باشد روانیست برای بازجستن بینائی ، خود را دچار رنج و درد سازم » دیری نگذشت که او در ری در پنجم شعبان سال ۳۱۲ وفات یافت (۳۷) عمر او بحساب هجری قمری ۶۲ سال و پنج روز و بحساب هجری شمسی ۶ سال و ده ماه بوده است (۳۸) .

افکار و عقاید عمیق علمی و فلسفی رازی با افکار مسلمانان اعم از معتزلی و اشعری و شیعی اسماعیلی و اثنا عشری قابل انطباق نبود از این جهت مورد اعتراض شدید قرار گرفت و در حیات خود مخالفان بسیاری پیدا کرد که سهم ترین آنان عبارتند از :

۱ - ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود البلخی متوفی ۳۱۹ ه رئیس معتزله بغداد که از معاصران رازی بود و نقوص متعددی بر « کتاب العلم الالهی » اونوشت و رازی هم بدفاع پرداخت و کتابی در رد بر نقض او نوشت که ابن الندیم آن را بنام « کتاب نقض البلخی للعلم الالهی » و ابن ابی اصیبعة بنام « کتاب فی نقض کتاب البلخی لكتاب العلم الالهی والرد عليه »

۳۷ - این تاریخ مطابق است با ۲۷ اکتبر سال ۹۲۵ میلادی

۳۸ - رسالت للبیرونی ، ص ۶

خوانده و شاید این کتاب همانست که بیرونی از آن تعبیر به «فی ایضاح غلط المنتقد عليه فی العلم الائھی» می‌کند (۳۹)

۲ - ابوالحسن شهید بن الحسین البلخی فیلسوف و متکلم و شاعر که پیش از سال ۳۲۹ وفات یافته ورود کی او را مرثیت گفته است ابن الندیم تصویری می‌کند که بین او و رازی مناظراتی روی داده (۴۰) و رازی کتابی دارد که بیرونی آن را بنام «فیماجری بینه و بین شهیدالبلخی فی المذہ» (۴۱) و ابن الندیم و ابن القسطی و ابن ابی اصیبیعه آن را بنام «کتاب فی نقضه علی شهیدالبلخی فی ماناقضه به فی امرالمذہ» خوانده‌اند (۴۲)

۳ - ابوحاتم احمد بن حمدان بن احمد الورستانی مشهور با ابوحاتم رازی متوفی ۳۲۲ از داعیان معروف اسماعیلی و صاحب کتاب «اعلام النبوة» ابوحاتم در این کتاب گفتار فیلسوف طبیب معاصر خود را که انکار پیغمبری ونقض ادیان کرده و به قدمای خمسه معتقد بوده است رد می‌کند و چون صفحه اول نسخه‌های این کتاب ساقط شده نام رازی دیده نمی‌شود و در طی کتاب از او بعنوان «ملحد» یاد شده است ولی داعی اسماعیلی دیگر یعنی احمد بن عبدالله حمید الدین کرمانی که در آخر

۴ - الفهرست ، ص ۴۱۹ ، عيون الانباء ، ص ۳۵۸ ، شماره ۱۱۷ از فهرست بیرونی که در این مقدمه نقل شده است.

۵ - الفهرست ، ص ۴۱۶

۶ - شماره ۵۶ از فهرست بیرونی

۷ - الفهرست ص ۴۱۸ ، اخبار الحكماء ، ص ۲۷۵ در هر دو (بعجای شهید سهیل آمده) در عيون الانباء ص ۳۵۸ (علی بن شهید البلخی آمده)

قرن چهارم می‌زیسته در کتاب خود بنام « الاقوال الذهبية » می‌گوید که شیخ ابوحاتم رازی در کتاب خود معروف به « اعلام النبوة » محمدبن زکریای رازی رارد کرده است (۴۳) ۴ - ابوبکر حسین تمارد هری متطبب که در برخی از مجالس مناظره میان محمدبن زکریا و ابوحاتم رازی حضور داشته (۴۴) رازی کتابی دارد بنام « کتاب فی نقض الطبع الروحانی علی ابن التمار » که ابن القسطی آن را بنام « کتاب نقض الطبع الروحانی » خوانده (۴۵) در نسخ چاپ شده از الفهرست بجای « ابن التمار » « ابن الیمان » دیده می‌شود و ازین جهت فلوگل و بروکلمان تصور کردہ‌اند این شخص ابوبکر محمدبن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ است. رازی کتابی دیگر بنام « فی الرد علی حسین التمار علی جو الارباب » دارد که آن را بیرونی در فهرست خود آورده است (۴۶)

بیرونی در کتاب « الاثار الباقيه » نیز در فصلی که ماههای رومی را ذکر می‌کند گوید : « بین ابوبکر محمدبن زکریاء رازی و ابوبکر حسین تمار سؤالها و جوابها و مطالبات و مناقصاتی رخ داده است که جوینده رابحق رهبری می‌کند » (۴۷)

۴۳ - رسائل فلسفیة ، ج ۱ ص ۲۹۲

۴۴ - اعلام النبوة ، ص ۳۰ (نسخه عکسی دانشگاه تهران) در این نسخه بجای « حسین » « ختن » دیده می‌شود.

۴۵ - اخبار الحكماء ، ص ۲۷۵

۴۶ - شماره ۷۹ از فهرست بیرونی

۴۷ - الاثار الباقيه ، ص ۲۵۳

ازین گذشته رازی با دانشمندان دیگری هم بمعارضه پرداخته و عقایدشان را نقض و رد کرده است از جمله : ابو عثمان عمرو بن بحرالجاحظ متوفی ۲۵۵ که رازی ردی بر مناقبۀ طبی او نوشته است

احمد بن الطیب السرخسی متوفی ۲۸۶ که رازی درباره مزه تلخ ردی بر او نوشته
احمد بن الحسن بن سهل المصمی معروف به ابو زرقان که اصحاب هیولی را رد کرده و رازی بدفاع از آنان ردی براو نوشته (۴۸)

ابو یوسف یعقوب بن اسحق الکندی متوفی پس از سال ۲۵۷ مشهور به «فیلسوف العرب» که ردی بر کیمیا نوشته و رازی آن را نقض و رد نموده است.

محمد بن الیث الرسائلی نیز ردی بر کیمیا گران نوشته و رازی آن را پاسخ داد و رد کرد سیسن ثنوی که از مانویان بوده و رازی کتابی بر رد او نوشته بنام «الرددعلی سیسن الثنوی» که ابن النديم آن را بعنوان «کتاب فيما جرى بينه وبين سيس المنانى» ذکر می کند (۴۹)

رازی آثار و تأییفات بسیاری از خود بیادگار گذاشت کوشش فراوان او در راه علم موجب شد که او در فنون

۴۸ - نام این شخص در کتب تراجم بصورت «سمعی» است و از روی کتاب التنبیه والاشراف مسعودی ص ۳۴۲ بصورت بالا تصحیح گردیده شده.

۴۹ - شماره های ۴، ۸۲، ۵۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۴۰ از فهرست بیرونی

مختلف صاحب نظر باشد و رحمت مدام او باعث گردید که کتابهای بسیاری تألیف کند. در اینجا مناسب است که از گفته خودش درباره کوشش‌های شبانروزی او در تألیف کتب نقل شود او در پایان کتاب «السیرة الفلسفية» می‌گوید :

«اما علاقه من بدانش و حرص واجتهادی را که در اندوختن آن داشتم آنان که معاشر من بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند که چگونه از ایام جوانی تا کنون عمر خود را وقف آن کرده‌ام تا آنجا که اگر چنین اتفاق می‌افتد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات‌نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی‌یافتم بامری دیگر نمی‌پرداختم و اگر هم درین مرحله ضرری عظیم در پیش‌بود تا آن کتاب را نمی‌خواندم و از آن دانشمند استفاده نمی‌کردم از پایی نمی‌نشستم و حوصله بخط تعویذ (یعنی خط مقرمه و ریز) بیش از بیست‌هزار ورقه چیز نوشته و پانزده سال از عمر خود را شب و روز در تألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف کرده‌ام و براثر همین کار قوهٔ بینائیم را ضعف دست داده و عضله دستم گرفتار سستی شده و از خواندن و نوشتن محروم ساخته است با این حال از طلب باز نمانده‌ام و پیوسته بیاری این و آن می‌خوانم و بر دست ایشان می‌نویسم »

نخستین صورت از تألیفات رازی فهرستی است که خود او برای کتابهایش نوشته «ابن‌النديم» آن را در «الفهرست»

نقل کرده است و «ابن القسطی» هم در «اخبار الحکماء» صورت خود را از روی آن نقل نموده است.

پس از او ابو ریحان بیرونی متوفی ۴۶۰ هجری کتابی در باره آثار و تأثیفات رازی نوشت این کتاب را خاور شناس فرزانه پول کراوس (۵۰) در سال ۱۹۳۶ در پاریس با این عنوان : «رساله ابی ریحان فی فهرست کتب محمد بن زکریاء الرازی» بطبع رسانید.

هر چند از نام این کتاب بر می آید که فقط فهرست کتب رازی باشد ولی بیرونی با یک تیر دو نشان زده و استطراداً کتابهای خود را هم تا سال ۴۲۷، که از عمرش ۵۶ سال قمری و ۴۲ سال شمسی می گذشته نقل کرده و در واقع کتاب او را می توان «فهرست کتب الرازی و البیرونی» خواند. این کتاب که اطلاق «رساله» بر آن مناسب تر است نسخه ای منحصر بفرد در کتابخانه لیدن داشته است. پیش از کراوس زاخائو (۱۵) قسمتی را که

Paul Kraus

- ۵۰ -

کراوس دانشمند توانانی بود که آینده درخشنانی در انتظار داشت ولی بعلل رنج های درونی که در نتیجه فشار و تعقیب نازیها برایها پیش آمده بود در سال ۱۹۴۴ در قاهره خود کشی کرد او پیش از مرگش مجلد اول « رسائل فلسفیة » رازی را در قاهره بطبع رسانیده بود واهل علم در انتظار مجلد دوم آن بودند موادی که کراوس برای مجلد دوم تهیه کرده بود پس از مرگش به مؤسسه فرانسوی باستان شناسی شرقی در قاهره منتقل گشت تا روزی بچاپ رسید کراوس مقالات زیادی در مجلات معتبر شرق شناسی منتشر ساخت و در نوشتن مقاله « رازی » در دائرة المعارف اسلامی با « پینس » همکاری کرد.

E.Sachau

- ۵۱ -

مربوط به کتب و اخبار بیرونی بوده در مقدمه کتاب «الاثار الباتلية عن القرون الخالية» صفحه ۳۸ - ۴۸ چاپ کرده و این قسمت بواسیله پروفسور ویدمان (۵۲) بزبان آلمانی ترجمه شده است. قسمتی که مربوط به کتب رازی است بواسیله «روسکا» در

مقالاتی که بدین عنوان نوشته :

Al-Biruni als Quelle Für das Leben und die Schriften al-Razi's.

بزبان آلمانی ترجمه و در مجله ایزیس ج ۵ سال ۱۹۲۴ ص ۵۰-۶۵ منتشر کرده است.

کتابهای رازی بر حسب فهرست بیرونی بدین ترتیب تقسیم موضوعی می‌شود :

- | | |
|----|--|
| ۵۶ | كتاب در طب |
| ۳۳ | » در طبیعتیات |
| ۷ | » در منطق |
| ۱۰ | » در ریاضیات و نجوم |
| ۷ | » در تفسیر و تلخیص کتب فلسفی یا طبی دیگران |
| ۱۷ | » در فلسفه |
| ۶ | » در متافیزیک |
| ۱۴ | » در الهیات |
| ۲۲ | » در کیمیا |
| ۲ | » در کفریات |

۱۰ « در فنون مختلفه

مجموع این کتابها بالغ بر یکصد و هشتاد و چهار مجلد می‌شود.

مأخذ دیگر کتابهای رازی «عيون الانباء في طبقات الاطباء» ابن ابی اصیبیعه از پزشکان قرن هفتم است که او دویست سی و هشت کتاب از برای رازی برمی‌شمارد.

آقای دکتر محمود نجم‌آبادی معلم دانشگاه تهران و عضو انجمن بین‌المللی تاریخ طب که از دیرگاهی است که متوجل در آثار رازی است کتابی بنام «مؤلفات و مصنفات ابوبکر محمد بن زکریای رازی» نوشته که در سال ۱۳۳۹، بوسیله دانشگاه تهران چاپ شده در این کتاب آنچه که ابن‌الندیم ویرونی و ابن القسطی و ابن ابی اصیبیعه درباره آثار رازی گفته‌اند با یکدیگر تطبیق شده و مجموعاً دویست و هفتاد و یک کتاب از برای رازی احصاء گردیده است.

در این مقالت مناسب دیده شد که آثار رازی مطابق آنچه که ابوريحان بیرونی نقل نموده و کراوس آن را منتشر ساخته است (۵۲) ذکر شود. ابوريحان در آغاز این فهرست شخص معینی را که نام او را نبرده و شائق و طالب بوده کم از کتابهای محمد بن زکریاء بن یحیی الرازی اطلاع حاصل کند مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید : « من بحسب امکان آنچه را که از تألیفات او دیده‌ام و با بارشاد او در ضمن کتابها یش بنام بربخی

از آنها بی‌برده‌ام در اینجا ثبت‌می‌کنم (۵۴) این مخاطب نزد ابو‌ریحان بسیار محترم بوده که ابو‌ریحان خواهش او را پذیرفته و گرنه او قبلًا از این عمل استناع داشته و می‌دانسته که وقتی او فهرست مصنفات رازی را آشکار سازد دشمنان و مخالفان رازی نسبت باو بدین می‌شوند و او را هم از پیروان و هوا داران رازی می‌پندارند (۵۵)

کراوس در این رساله در برابر نام کتابها علامت‌های «ن» «ص» «ق» را گذاشته بدین منظور که نام آن کتاب در «الفهرست ابن‌النديم» یا «عيون الانباء ابن أبي‌اصبعه» و یا «اخبار الحکماء ابن القسطی» آمده است و عباراتی را که تصور می‌کرده از نسخه اصل ساقط شده باشد در میان دو قلاب (دو کمان در این کتاب) گذاشته و کتاب‌دارای نسخه بدل‌هائی است که نسبت به متن مرجوح است که از ذکر آن در این مقدمه بجهت اختصار صرف نظر گردید. فقط نسخه بدل کتاب شماره ۳۸ که کراوس از روی عيون الانباء اصلاح کرده بجهت مزید فایدت ذکر گردید.

«كتبه في الطب»

۱ - *الجامع الكبير* که معروف به «الحاوى» است و این کتاب همچون تعلیقاتی است که در آن تصرف نکرده و آن را پی‌بایان نرسانیده.

۵۴ - رسالت للبیرونی ص ۵۱

۵۵ - «» «»

- ٢ - أثبات الطب
- ٣ - المدخل إلى الطب
- ٤ - الرد على العجاجظفي مناقضته الطب
- ٥ - الرد على الناشي في نقضه الطب
- ٦ - في محنـة الطبيب وكيف ينبغي أن يكون
- ٧ - المرشد
- ٨ - الكنـاش المنصوري كـه برـاي منصورـين اـسد خـوشـاونـدوـالـي خـراسـان تـالـيـف كـرـده اـسـتـ.
- ٩ - تقـاسـيم العـلـل كـه معـرـوف بـه «التـقـسيـم والتـشـجـير» اـسـتـ
- ١٠ - الطـبـ الـمـلوـكـي
- ١١ - من لا يحضره الطـبـ
- ١٢ - الاـدوـيـةـ الـمـسـهـلـةـ الـمـوـجـودـةـ فـيـ كـلـ مـكـانـ
- ١٣ - القرـابـاذـينـ الـكـبـيرـ
- ١٤ - القرـابـاذـينـ الصـغـيرـ
- ١٥ - الاـكـلـيلـ منـسـوبـ باـوـسـتـ
- ١٦ - كـتـابـ الفـاخـرـ منـسـوبـ باـوـسـتـ
- ١٧ - دـفـعـ مـضـارـ الـأـغـذـيةـ
- ١٨ - كـتـابـ الـجـدـرـىـ وـالـحـصـبـةـ
- ١٩ - كـتـابـهـ فـيـ تـولـدـ الـحـصـاةـ
- ٢٠ - كـتـابـهـ فـيـ القـولـنجـ
- ٢١ - كـتـابـهـ فـيـ النـقـرـسـ وـأـوـجـاعـ الـمـفـاـصـلـ
- ٢٢ - كـتـابـهـ فـيـ الـفـالـجـ

-
- ٢٣ - كتابه في اللقوة
 - ٢٤ - في هيئة الكبد
 - ٢٥ - في هيئة القلب
 - ٢٦ - في هيئة الانثيين
 - ٢٧ - في هيئة الصماخ
 - ٢٨ - في الفصد
 - ٢٩ - الصيدنة
 - ٣٠ - كتاب الابدال
 - ٣١ - اطعمة المرضى
 - ٣٢ - منافع السكتجيين
 - ٣٣ - علاجات الابنة
 - ٣٤ - كتاب جمع فيه الاعمال بالحديد
 - ٣٥ - كتابه الكبير في العطرو والانجات والادهان
 - ٣٦ - تقديم الفاكهة قبل الطعام وتأخيرها منه
 - ٣٧ - فيما جرى بين جرير الطبيب في التوت عقب البطيخ
 - ٣٨ - في النزلة التي كانت تعتري ابايفيد (وقت الورد) (٥٦)
 - ٣٩ - في العلة التي تحدث الورم والزكام في رؤس الناس (وقت الورد)
 - ٤٠ - في وجوب الاستفراغ في اوائل الحميات
 - ٤١ - في الماء المبرد بالثلج والمبرد على الثلوج
-

٤٥ - ابايفيد ، كذافي الاصل ولعل الاصح ابازيد راجع ص ١٣٥ : مقالة في العلة التي من اجلها يعرض الزكام لابي زيد البلغى في فصل الرياح عند شمه الورد ، وقد دل هذا العنوان على ان كلمات « وقت الورد » الموجودة في الرقم التالي وجب نقلها الى هيئنا

- ٤٢ - في العلة التي لها يزعم جهال الأطباء أن الثلج يعطش
- ٤٣ - في النقرس
- ٤٤ - في العلل القاتلة لعظمها والقاتللة لظهورها بفترة
- ٤٥ - في علة الموت الوحى بالسموم
- ٤٦ - في أن الحمية المفرطة ضارة بالاصحاء
- ٤٧ - في أن للطين المنتقل به منافع
- ٤٨ - في علة تعطيش السمك
- ٤٩ - في العلة التي لها صار النائم يعرق أكثر من اليقطان
- ٥٠ - في العلة التي لها صار الخريف ممراً
- ٥١ - في العلة التي (لها) يدفع الحرمه بالاكتشاف ومرة بالتدبر
- ٥٢ - في أن الطبيب العاذق ليس يقدر على إبراء العلل كلها وإن ذلك ليس في وسع البشر.
- ٥٣ - في أنه ينبغي للطبيب أن يتلطّف لا يصل الناس إلى شهواتهم
- ٥٤ - في الأغراض الممillaة لقلوب كثير من الناس عن أفضل الأطباء
إلى أخلاقهم
- ٥٥ - في العلة التي لها ترك (بعض) الناس ورعاهم الطبيب وإن كان حاذقاً
- ٥٦ - في العلة التي لها ينفع جهال الأطباء والعوام والنساء أكثر من العلماء

«الطبيعتيات»

- ٥٧ - سمع الكيان
- ٥٨ - الرد على المسمى في رده على القائلين بقدم الهيولي

- ٥ - الهيولى الصغير
- ٦ - الهيولى الكبير
- ٧ - في الزمان والمكان
- ٨ - ماجرى بينه وبين أبي القسم الكعبي في الزمان
- ٩ - في الفرق بين ابتداء المدة وبين ابتداء الحركات
- ١٠ - في اللذة
- ١١ - فيما جرى بينه وبين شهيد البلخى في اللذة
- ١٢ - في تثبيت الاستحالة ومناقشته من قال (ان) التغير كمون وظهور
- ١٣ - في كيفية الاغتسال
- ١٤ - في كيفية النمو
- ١٥ - في التركيب وأنه تواعان
- ١٦ - في التركيب
- ١٧ - في أن للجسم بحر كاً من ذاته طبيعياً
- ١٨ - في أنه يمكن أن يكون سكون وافتراق لم يزد ولا يمكن أن يكون حركة واجتماع لم يزد
- ١٩ - في العادة وأنها تحول طبيعة
- ٢٠ - في البحث عن الأرض أهى حجرية في الأصل أم طينية
- ٢١ - في علة جذب المغناطيس الحديد
- ٢٢ - في العطش وسبب ازدياد الحرارة (لذلك)
- ٢٣ - في أن مركز الأرض ينبوع البرد
- ٢٤ - في جو الأسراط
- ٢٥ - في الرد على حسين التمار على جو الأسراط

- ٨٠ - في السعر (؟)
- ٨١ - في الخيارات المر
- ٨٢ - في الرد على السرخسى فى امر الطعم المر
- ٨٣ - في العلة التي لها صاربترى من البدن لا يلتصق به
- ٨٤ - في معرفة تطريف الاجفان
- ٨٥ - في الا زمنة والاهوية
- ٨٦ - في البحث عما قبل فى كتاب الاسطقطات فى طبيعة الانسان
- ٨٧ - ماقالت القدماء فى المبادى والكيفيات
- ٨٨ - الشكوك على جالينوس
- ٨٩ - فيما وقع للجاحظ من التناقض فى فضيلة صناعة الكلام
«المنظقيات»
- ٩٠ - المدخل الى المنطق
- ٩١ - جوامع قاطينورياس وباري رميناس وانالوطيقا
- ٩٢ - في المنطق بالفاظ متكلمى الاسلام
- ٩٣ - كتاب البرهان
- ٩٤ - كيفية الاستدلال
- ٩٥ - قصيده في المنطق
- ٩٦ - في الخبر كيف يسكن اليه وما علامه المحقق منه
«الرياضيات و النجوميات»
- ٩٧ - في مقدار ما يمكن ان يستدرك من النجوم عندمن قال انها احياء ناطقه ومن لم يقل ذلك
- ٩٨ - في الهيئة

٩٩ - فی علة قیام الارض وسط الفلك

١٠٠ - فی انه لا يتصور لعن لم ير تض بالبرهان أن الارض كرية
والناس حواليهما

١٠١ - فی ان طلوع الكواكب وغروبها من حرکة السماء دون
حرکة الارض

١٠٢ - فی ان الكواكب على غایة الاستدارة ليس فيها نتوء
وأغوار

١٠٣ - فی علة تحرك الفلك على استدارة

١٠٤ - فی أن الصلع غير مشارك للقطر

١٠٥ - كيفية الابصار

١٠٦ - فی العلة التي لها يضيق النظر في النور و يتسع في الظلمة

«النفاسير والتلاخيص والاختصارات»

١٠٧ - تفسیر كتاب طيماوس

١٠٨ - اختصار كتاب النبض الكبير

١٠٩ - تلخيصه لحيلة البرء

١١٠ - تلخيصه للعلل والأعراض

١١١ - تلخيصه للأعضاء الالمة

١١٢ - تلخيصه لفصول بقراط

١١٣ - تلخيصه لكتاب فلوترخس

«فلسفية و فحصينية»

١١٤ - العلم الالهي الصغير على رأى سقراط

١١٥ - جوابه عن انتقادابي القسم عليه

- ١١٦ - العلم الالهي الكبير
- ١١٧ - في ايضاح غلط المنتقد عليه في العلم الالهي
- ١١٨ - في الفلسفة القديمة
- ١١٩ - في الانتقاد والتحذير على اهل الاعتزال
- ١٢٠ - الاشفاق على المتكلمين
- ١٢١ - ميدان العقل
- ١٢٢ - الحاصل
- ١٢٣ - الرسالة الهدية الى الفهرست
- ١٢٤ - قصيدة الالهية
- ١٢٥ - في سبب خلق السباع
- ١٢٦ - الشكوك على ابرقلس
- ١٢٧ - نقض كتاب التدبير
- ١٢٨ - نقض كتاب فرفوريوس الى انا بوالمرى
- ١٢٩ و ١٣٠ - كتابان الى الحسن بن محارب القمي

« ما فوق الطبيعة »

- ١٣١ - النفس الصغير
- ١٣٢ - النفس الكبير
- ١٣٣ - في أن جواهر لا أجسام
- ١٣٤ - نقض كتاب الوجود لمنصور بن طلحة
- ١٣٥ - في الرؤيا المنذرة
- ١٣٦ - في أن الحركة معلومة غير مرئية

«الآدیات»

- ١٣٧ - فی ان للانسان خالق امتناح کیما
- ١٣٨ - فی وجوب دعوة النبی «صلعم» علی من نقرباً بـالنبوات
- ١٣٩ - فی وجوب الدعاء من طریق العزم
- ١٤٠ - الرد علی سیسن الثنوى
- ١٤١ - الرد علی شهید فی لغز المعاـد
- ١٤٢ - فی أنه لا يمكن ان يكون العالم لم يزل على ما نشاهده عليه الان.
- ١٤٣ - فی ان المناقضـة بين اهل الدھر و التوحید لنقصان القسمة
فی اسباب الفعل
- ١٤٤ - فیما استدرك للقائلین بحدث (الاجسام) من الفضل علی^١
القائلین بقدمها
- ١٤٥ - فی الامام والموتى
- ١٤٦ - فی الامامة
- ١٤٧ - فی الامامة علی الكیال
- ١٤٨ - الطب الروحاني
- ١٤٩ - فی السیرة الفلسفـية
- ١٥٠ - قصیدـة فی العـظة اليونانية

«الکیمیاـیات»

- ١٥١ - المدخل التعليمي
- ١٥٢ - علل المعادن وهو المدخل البرهانـي
- ١٥٣ - اثبات الصناعة

- ١٥٤ - كتاب الحجر
- ١٥٥ - كتاب التدبير
- ١٥٦ - كتاب الاكسير ويوجد على نسختين
- ١٥٧ - كتاب شرف الصناعة
- ١٥٨ - كتاب الترتيب ، وهو الراحة
- ١٥٩ - كتاب التدابير
- ١٦٠ - كتاب الشواهد
- ١٦١ - كتاب محن الذهب والفضة
- ١٦٢ - كتاب سر الحكماء
- ١٦٣ - كتاب السر
- ١٦٤ - كتاب سر السر
- ١٦٥ - كتابان في التجارب
- ١٦٧ - رسالة إلى فان
- ١٦٨ - منية المتنبي
- ١٦٩ - رسالة إلى الوزير القاسم بن عبيد الله
- ١٧٠ - كتاب التبويب
- ١٧١ - الرد على الكندي في رده على الكيميا
- ١٧٢ - في الرد على محمد بن الليث الرسائلى في رده على الكيمائين

«الكفر بيات»

- ١٧٣ - في النبوات ، ويدعى نقض الأديان
- ١٧٤ - في حيل المتنبئين ، ويدعى مخاريق الأنبياء

« فی فتوح شتنی »

- ١٧٥ - فيما استدرَّ كه من كتب جالينوس ممالم يذَّكره حنين في رسالته
- ١٧٦ - في أن المبرز في جميع الصناعات معدوم
- ١٧٧ - في الرد على القائلين بتحريم المكاسب
- ١٧٨ - في حكمة النرد
- ١٧٩ - في عذر من اشتغل بالشطرنج
- ١٨٠ - في أنه لا ينوب عن المسكر غيره
- ١٨١ - في شرف العين
- ١٨٢ - في أمارات الأقبال والدولة
- ١٨٣ - كتاب الخواص
- ١٨٤ - كتاب حيل الكتاب

* * *

آثار طبی رازی زودتر از آثار دیگر او مورد توجه واقع شد زیرا او در تأثیفات خود جمع بین علم و عمل کرده و روش و طریقه‌ای خاص را برای خود برگزیده بود که از آن تعبیر بروش مشاهده و تجربه می‌شد او بروش قیاس بی‌اعتناء بود و نگرش علمی و گزارش بالینی برای او اهمیت داشت. جو روح سارتمن می‌گوید که بقراط مهم‌ترین عملی را که انجام داد این بود که طرز نگرش علمی و روش علمی را در معالجه بیماری‌ها وارد کرد پس از او این روش یعنی ثبت برداشتن و جمع آوری کردن گزارش‌های بالینی ادامه نیافت سرگذشت‌هائی که جالینوس نقل کرده بسیار درجه پائین‌تری دارد بعد از جالینوس دیگر تا زمان «الرازی» چنین گزارش‌هائی دیده

نمی شود (۵۷).

در قرون وسطی آثار پزشکی رازی نه تنها نزد مسلمانان بلکه نزد یهودیان و مسیحیان دارای ارزش فراوانی بود بسیاری از این آثار بزبان لاتینی ترجمه گردید و تا قرن هفدهم میلادی در نزد دانشمندان فن حجت‌بلامعارض بود «*كتاب العاوی*» او تحت عنوان «*Continens*» بوسیله فرج بن سلیم - «*Farragut*» یهودی سیسیلی در سال ۱۲۷۹ مسیحی بزبان لاتین ترجمه شد و این اثر عظیم بطور کامل پنج بار بین سالهای ۱۴۸۸ - ۱۵۴۲ مسیحی در اروپا بچاپ رسید و همچنین *كتاب المنصوري* «*Liber Almansoris*» و *كتاب الملوکی* «*Liber Regius*» او در اروپا بزبان لاتین ترجمه گردید و در نزد اطبای قرون وسطی از گرانبهاترین مراجع تحقیق بشمار می‌رفت «*كتاب المنصوري*» برای اولین بار در میلان در سال ۱۴۸۱ مسیحی بچاپ رسید «*كتاب الحصبة والجدري*» او که سابقاً آن را بعنوان *كتاب طاعونی رازی* بار در سال ۱۴۹۸ مسیحی در ونیز بوسیله «*G. Valla*» بلاطینی ترجمه و چاپ گردید و سپس در سال ۱۵۴۸ ترجمه یونانی آن بوسیله «*Jacques Gaupyl*» در پاریس منتشر گشت این کتاب که در بین سالهای ۱۴۹۸ و ۱۸۶۶ چهل بار در اروپا بچاپ رسیده است هنوز نزد اطبای طب بالینی

مورد تمجید و ستایش است (۵۸)

شهرت و آوازه رازی در اروپا بحدی بود که چوسر Chaucer « شاعر انگلیسی در قطعه « دکترطب » نام او را در میان شخصیت‌های بارز و ارزنده علمی آورده است :

Well Know he the old Esculapius,
And Dioscorides, and eke Rufus ;
Old Hippocras, Hali, and Gallien ;
Serapion, Rasis, and Avicen ;
Averrois, Damascene, and Constantin ;
Bernard, and Gatisden, and Gilbertin, (۵۹)

کتاب حاوی رازی که از آن تعبیر به « الجامع الحاصل لصناعة الطب » یا « الجامع الكبير » می‌شود بزرگترین تأليف رازی است که بنا بقول خود در « السیرة الفلسفية » پانزده سال شب و روز وقت صرف آن‌گرده رازی این کتاب را از مسوده به مبیضه نیاورده بود که وفات یافت ابوالفضل ابن‌العمید وزیر رکن‌الدوله دیلمی برآن دست یافت و بوسیله شاگردان رازی این کتاب تنظیم گردید این کتاب که مجلدات آن بنا با قول مختلف بالغ بر ۱۸۰ یا ۳۰ بوده است بجهت ضخامت حجم کمتر مورد استفاده عموم قرار می‌گرفته.

ادوارد برون می‌گوید : « از اینها گذشته

Introduction to the History of Science, Vol. 1, P. 610,

- ۵۸

The Spiritual Physick of Rhazes, P. 7 - 8;

Encyclopedia of Islam under Razi.

«حاوی» بواسطه حجم بسیار و مطالب مفصل غالب نسخ پرکار را بوحشت می‌انداخت و کسی جز اغینائی که از دوستداران کتاب باشند نمی‌توانست کامل آن را تدارک کند چنان‌که علی بن العباس که بعدها ازو سخن خواهیم گفت و تقریباً پنجاه و یا شصت سال پس از مرگ رازی شروع به تحریر کرده نوشته است در روزگار وی فقط دو نسخه کامل از کتاب *الحاوی* سراغ دارد «(۶۰)

پس از *حاوی* مهمترین کتاب رازی در پزشکی «کتاب المنصوری» اوست که «الطب المنصوری» و «الکناش المنصوری» نیز خوانده می‌شود. رازی در این کتاب جمع بین علم و عمل کرده و مباحث طبی را با اختصار در ده مقاله بیان کرده است و کتاب خود را بنام حاکم ری ابوصالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد کرده است. ابوصالح نامبرده از سال ۲۹۶ تا ۲۹۶ از طرف پسر عم خود احمد بن اسماعیل بن احمد دومین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده است (۶۱)

بهمان اندازه که کتاب «*الحاوی*» مفصل بوده است «کتاب المنصوری» مختصر نوشته شده و علی بن العباس المجوسي متوفی ۳۸۴ در کتاب «کامل الصناعة» خود که معروف به «کتاب الملکی» است مدعی است که کتاب او میان دو طرف افراط و تفریط قرار گرفته و از ایجازالمنصوری و اطنابالحاوی

۶۰ - طب اسلامی ، ص ۵۶

۶۱ - معجم البلدان ، ج ۲ ص ۹۰۱ (سهواً بجای پسر عم پسر برادر آمده)

برکنار است. (۶۲)

در باره پژوهشی رازی حکایات و داستانهای نقل شده که ذکر آن مناسب با این مقاله نیست و نمونه‌ای از این داستانها را می‌توان در «الفرج بعد الشدة» قاضی ابوعلی التتوخی متوفی ۳۸۴ و «چهار مقاله» نظامی عروضی سمرقندی نویسنده قرن ششم ملاحظه کرد.

پیش از این از قول ارباب تراجم نقل شد که رازی روزگاری از جوانی خود را در علم کیمیا گذرانده و قسمتی از تألیفات او نیز در باره این فن می‌باشد او تفاسیر خفی و رمزی ظواهر طبیعی را انکار نمی‌کند و توجهش بیشتر به جواهر و امور عملی معطوف است رازی گویا علی‌رغم آنچه که این التدیم در الفهرست نقل کرده است با تألیفاتی که در کیمیا منسوب به جابرین حیان است آشنا نبوده. مجریطی در کتابی که بنام «رتبه الحکیم» بدوم نسبت خواسته بین کیمیای رازی و کیمیای جابر توفیق دهد.

از آثار رازی در علم مکانیک بجز ملخص رساله او که در میزان طبیعی است چیزی بدست ما نرسیده و تألیفاتی هم که مربوط بر ریاضیات و فلکیات بوده و اصحاب تراجم آن را ذکر کرده‌اند در طی زمان مفقود گردیده است

رازی در اخلاق طریق اعتدال را برگزیده، از اسراف در زهد دوری می‌جوید و اعمال و رفتار سقراط را مثل اعلیٰ واسو

حسن‌های می‌داند که یک فیلسوف باید از آن پیروی کند ولی او روایاتی را که در باره سقراط نقل شده که او مردی کناره‌گیر و خم نشین و گریزان از مردم بوده قبول ندارد. افکار رازی درباره اخلاق در کتاب‌های «الطب الروحاني» و «السيرة الفلسفية» و «كتاب اللذة» او منعکس است بطور اجمال آنکه او میزان مطلقی برای اخلاق قائل نیست مبانی اخلاق را در عالم و عالمی و سلطان و رعیت و فقیر و غنی یکسان نمی‌داند و بهمین جهت سقراط را با افلاطون با یک میزان نمی‌سنجد. او در «السيرة الفلسفية» تصریح می‌کند باینکه فیلسوف باید ابناء ملوک را بهمان طعام و شراب و سایر امور معاشی که با بناء عامه تکلیف می‌کند وادارد او معتقد است که فیلسوف باید میان حد اعلى و اسفل را بگیرد و حتی الامکان بطرف اسفل مایل تر باشد ولی خروج از حد اسفل یعنی کشیده شدن بغايت تفریط خروج از حد حکمت است.

افراط در لذت و شهوت آدمی را از لذت باز می‌دارد آنان که مدام به شهوت‌های خود تمکین می‌کنند و در شهوت منهمک می‌شوند بمرحله‌ای سیرسند که دیگر از آنها لذتی نمی‌برند و با این وصف از ترک آنها عاجز هستند او از نظر افلاطون که آدمی دارای سه نفس است ناطقه والهیه، غضبیه و حیوانیه، نباتیه و نامیه و آدمی باید باطب جسدانی و طب روحانی بکوشد تا افعال این نفوس را تعدیل کند پشتیبانی می‌کند و نیز معتقد است که غایت فلسفه تشبیه بخداؤند عزو جل است بقدر

طاقت انسانی (۶۳)

رازی به عقل اهمیت بسیار می‌دهد و آن را بهترین راهنمای هادی می‌داند او فصل اول از کتاب «الطب الروحاني» خود را اختصاص به بیان «برتری خرد و ستایش آن» داده و چنین می‌گوید :

«میگوییم : آفرید گار که نامش بزرگ باد خرد از آن به ما ارزانی داشت که بمددش بتوانیم ، در این دنیا و آن دیگر ، از همه بهره‌هایی که وصول و حصولش در طبع چون مانی به ودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم . خرد بزرگترین مواهب خدا به ماست و هیچ چیز نیست که در سود رسانی و بهره‌بخشی بر آن سرآید . با خرد بر چار پایان ناگویا برتری یافته‌ایم ، چندان که بر آنان چیرگی میورزیم آنان را بکام خود میگردانیم و با شیوه‌هایی که هم برای ما و هم برای آنها سود بخش است برآنان غلبه و حکومت میکنیم . با خرد بدانجه ما را برتر میسازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا میکند دست می‌یابیم و به خواست و آرزوی خود می‌رسیم . بواسطت خرد است که ساختن و بکار بردن کشتی‌ها را دریافت‌ایم چنان که به سرزمین های دور

۶۴ - میرسید شریف جرجانی در کتاب تعریفات فلسفه را چنین تعریف می‌کند : « فلسفه تشبیه بخداوند است بقدر طاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی » ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹ در کتاب «تحصیل السعادة» و حکیم مجریطی متوفی ۴۹۴ در «الرسالة الجامعية» ص ۱۰۰ فصل «في ذكر دين الفلاسفة» و شیخ شهاب الدین سهروردی در فصل «في سلوك الحكماء المتألهين» ص ۵۰۰ از مجلد اول «مجموعه في الحكمة الالهية» فیلسوف واقعی را معرفی و وظایف او را تعین می‌کنند .

ماندهای که بوسیله دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم پژوهشکی با همه سودهایی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر که بما فایده میرساند در پرتو خرد ما را حاصل آمده است. با خرد به امور غامض و چیزهایی که از ما نهان و پوشیده بوده است پی‌برده‌ایم ، شکل زمین و آسمان ، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختیان و ابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم ، و حتی به شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمده‌ایم و این از تمام آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم والاتر است و از آنچه بدان رسیده‌ایم سود بخش تر. بر روی هم خرد چیزی است که بی‌آن وضع ماهمانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که بوسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بر حواس آشکار شوند تصور می‌کنیم و از این رهگذر آنها را چنان درمی‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم ، سپس این صورتها را در افعال حسی خود نمایان می‌کنیم و مطابقت آنها را با آنچه پیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم پدیدار می‌سازیم.

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است سزاوار است که مقامش را به پستی نکشانیم ، از پایگاهش فرو遁ش نیاوریم و آنرا که فرمانرواست فرمانبر نگردانیم ، سرور را بنده و فرا دست را فرو دست نسازیم ، بلکه باید در هر باره بدان روی نماییم و حرمتش گذاریم ، همواره برآن تکیه زنیم ، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و بصوابدید آن دست از کارکشیم. هیچگاه نباید شهوت را برآن چیرگی دهیم

زیرا شهوت آفت و مایه تیرگی خرد است و آن را از سنت و راه و غایت و راستروی خود بدور میراند و خردمند را از رشد و آنچه صلاح حال اوست باز میدارد. بر عکس، باید شهوت را ریاضت دهیم، خوارش کنیم، و مجبور و وادارش سازیم که از امر و نهی خرد فرمان برد. اگر چنین کنیم خرد بر ما هویدا میشود و با تمام روشنایی خود ما را نور باران میکند و به نیل آنچه خواستار آنیم میکشاند.

از بهره‌ای که خدا از خرد بما بخشیده و بدان برمانت گذاشته است نیکبختیم.^{۶۴}

افکار فلسفی رازی را می‌توان از کتابهای او که برخی از فقرات آنها بوسیله مخالفان رازی نقل شده بدست آورد از جمله کتاب او که در علم الهی است که خود او در «السیرة الفلسفية» از آن نام می‌برد این کتاب را پیرونی بعنوان «كتاب العلم الالهي الكبير»^{۶۵} (۶۴) و ناصرخسرو بنام «شرح العلم الالهي» و «كتاب علم الهي»^{۶۶} (۶۶) و موسی بن میمون بعنوان «الالهیات»^{۶۷} (۶۷) خوانده است و محتمل است کتابی را که مسعودی به رازی نسبت می‌دهد که در سه مقاله بنابر مذهب فیثاغورث نوشته شده^{۶۸} (۶۸) همین کتاب باشد و از آنجا که رازی عقیده خود را

۶۴ - رسائل فلسفیه ص ۱۷ و ۱۸ و ۱۹

۶۵ - رساله للپیرونی ، ص ۳

۶۶ - زاد المسافرين ، ص ۵۲ ؛ جامع الحكمتين ، ص ۱۳۷

۶۷ - دلالة العائرين ، قطعه ۶ (بنقل از رسائل فلسفیه ص ۱۶۵)

۶۸ - التنبیه و الاشراف ، ص ۱۳۸

در باره قدمای خمسه در کتاب العلم الالهی بسط داده تصور می‌رود کتابی را هم که طوسی و جرجانی بعنوان «القول فی القديمة الخمسة» یاد کرده‌اند همین کتاب باشد با اینکه دانشمندان بسیاری همت بر رد «كتاب العلم الالهی» گماشته‌اند مع ذالک از اصل کتاب چیزی برای ما نمانده است و متفولات کتبی که بر رد آن نوشته شده ما را تا اندازه‌ای به مضامین آن کتاب رهبری می‌کند.

ابن حزم اندلسی متوفی ٤٥٦ در کتاب «الفصل فی الملل والاهواع والنحل» آراء و اقوال گروهی را که معتقد بودند باینکه عالم را مدبری ازلی است و نفس و مکان مطلق که خلاء باشد و زمان مطلق همیشه با او بوده و هست و خواهد بود نقل می‌کند و سپس نام سه تن را می‌برد که او با آنان در این مسأله بمحاجه پرداخته و در پایان می‌گوید: «این قول از محمد بن زکریاء الرازی الطبیب اخذ شده و ما کتابی جداگانه در نقض کتاب او که معروف به العلم الالهی است نوشته‌ایم (٩٦) و در جای دیگر از کتابش می‌گوید که در کتابی که در نقض کتاب العلم الالهی رازی نوشته است ثابت کرده است که در عالم خلاء وجود ندارد و هر چه هست کره مصتمه است و تخلخلی در آن نیست و از پس آن خلائی و ملائی و چیزی نیست و مدت هم از آن وقتی است که خدا فلك را احداث

کرده است (٧٠)

و درجای دیگر اشاره بمذهب تناسخ می‌کند و می‌گوید محمد بن زکریای رازی در کتاب *العلم الالهی* تصریح کرده است که منظور از قتل و ذبح حیوانات این است که ارواحی که در اجساد بهیمی مصور شده‌اند منتقل با جسدی شوند که مصور بصورت انسانی باشند و گرنه کشتن حیوانات جایز نیست (۷۱) حکیم ابو معین ناصر خسرو قبادیانی متوفی ۴۸۱ در کتاب *زاد المسافرین* و *جامع الحكمتين* اشاره به برخی از افکار رازی که در کتاب *العلم الالهی* نقل شده‌کرده است.

در کتاب *زاد المسافرین* آنجاکه سخن در باره عناصر چهارگانه بیان آمده است گوید :

«واز این چهار قسم جسم آنچه سخت تر است و فراز هم آمده است خاکست که بر مرکز است و آب از او گشاده تراست که برتر از اوست و باد از آب گشاده تر است که برتر از آن است ، باز آتش از هوا گشاده‌تر است که برتر از هواست و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آن را شرح *علم الالهی* نام نهاده است که این جواهر این صورتها از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند با جوهر خلا و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندرو بیشتر است از هیولی و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی و اندر آب گوید خلا کمتر است از آنست که اندر جوهر هواست و باز اندر خاک خلا کمتر از آنست که اندر جوهر آب است» (۷۲)

۷۱ - الفصل ، ج ۱ ص ۷۶

۷۲ - *زاد المسافرین* ، ص ۵۲ و ۵۳

و در کتاب جامع الحکمتین در فصلی که دربارهٔ فرشته و پری و دیو نوشته است نخست قول فلاسفه را دربارهٔ پری و دیو نقل نمی‌کند و سپس گوید :

« چنانک محمدزکریاء رازی گفته‌است اندر « کتاب علم الهی » خویش که : « نفسهاء بد کرداران که دیو شوند ، خویش بصورتی مر کسانی را بنمایند و مر ایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی من فرشته‌ئی آمد و گفت که خدای ترا پیغامبری داد و بن آن فرشته‌ام تا بدین سبب در میان مردمان اختلاف افتاد و خلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن نفس دیو گشته » و ما بر رد قول این مهووس بی‌بالک سخن گفته‌ایم اندر کتاب « بستان‌العقل » اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم برینجاکه از مقصود باز مانیم » (۷۳)

ابن میمون اسرائیلی قرطبي متوفی ۱۰۰۱ کتابی بنام « دلالةالحائرین » نوشته و در فصلی از آن بدین نحو به‌نقض کتاب رازی می‌پردازد و می‌گوید « رازی را کتابی شهر است که آن را « الہیات » نامیده و هذیانات و جهالات خود را در آن گنجانیده است از جمله آنکه در عالم وجود شر بیشتر از خیر است و اگر راحتی و لذایذ حال راحتی انسان را با دردها و رنج‌های او مقایسه کنیم می‌بینیم که وجود انسان برای نقمت و شر خواسته شده » ابن حزم می‌گوید رازی با این عقیده بمقامت با اهل حق پرداخته زیرا آنان معتقد به افضال وجود

آشکار خداوند هستند و هرچه را که از او صادر گردد خیر محض می دانند و سبب این غلط این است که او و مانند او وجود را بخاطر شخص خود می دانند واگر امری برخلاف اراده آنان واقع شود تصور می کنند که وجود همه آن شر است.^(۷۴) آنچه که پیش از هر چیز رازی بدان مشهور است عقیده اوست بقدمای پنجه گانه بطوریکه میر سید شریف جرجانی در کتاب «شرح المواقف» و همچنین خواجه نصیر طوسی در کتاب «تلخیص المحصل» کتابی بنام «القول فی القدماء الخمسة» با ونسبت می دهند^(۷۵) و چنانکه پیش ازین یاد شد این کتاب جز «کتاب العلم الالهی» نمی تواند باشد.

برخی معتقدند که رازی عقیده به قدم باری و نفس و هیولی و مکان و زمان را از صاییان حرانی گرفته است.

ابوعلی احمد بن محمد بن الحسن المرزوقي در کتاب «الازمنة والاماكنة» و فخرالدین رازی در کتاب «محصل افکارالمقدمین والمتاخرین من العلماء والحكماء المتكلمين» وعلی بن محمد قوشجی در «شرح تجرید الكلام طوسی» تصریح می کنند که حرنانیون پنج قدیم را اثبات کرده اند دو تای از آنها یعنی باری و نفس زنده و فاعل هستند و مقصود از نفس آن چیزی است که مبدأ حیات است یعنی ارواح بشریه و سماویه ، و یکی از آنها منفعل است و زنده نیست و آن هیولی است که از

۷۴- رسائل فلسفیة ، ص ۱۷۹

۷۵- شرح المواقف ، ج ۱ ص ۴۲۸

آن جمیع اجسام موجود تکوین شده و دو تای دیگر نه زنده و نه فاعل و نه منفعل اند و این دو عبارتند از خلاء و مدت (در مژوقی) دهروفضا (در فخر رازی) دهر و خلاء (در قوشجی) (۷۶)

ابوریحان بیرونی می گوید : « محمد بن زکریای رازی قدمت پنج چیز را از اوائل یونانیان حکایت کرده است و آن پنج چیز عبارتست از باری سبحانه سپس بترتیب نفس کلی و هیولی اولی و مکان مطلق و زمان مطلق، و مذهب اصیل خود را براین عقیدت بنیان نهاده است. او فرق نهاده است بین زمان و مدت باینکه عدد و لوازم عدد که تناهی باشد بر زمان واقع می شود و بر مدت واقع نمی شود همچنانکه فلاسفه زمان را مدتی می دانند که اول و آخر دارد ولی دهر مدتی است که اول و آخر ندارد و گفته است که وجود این پنج چیز اضطراری است زیرا آنچه محسوس است هیولی است که مرکب با صورت است و چون ممکن است مکان لازم دارد و چون معروض حالات مختلف است زمان می خواهد زیرا برخی از این حالات متقدم بر برخی دیگر است و بوسیله زمان قدم وحدت و اقدم واحدث دانسته می شود و برخی از موجودات زنده هستند پس نفس برای آنها لازم است و در میان آنها خردمندان و صنایعی در غایت استواری وجود دارند پس خالقی حکیم و متقن و مصلح لازم است» (۷۷)

۷۶- الارضة والامكنته ، ج ۱ ص ۱۴۳ ، محصل ، ص ۸۵ ، شرح تجرید

الكلام ج ۲ ص ۱۷۸

۷۷- تحقيق مالله‌نده ، ص ۱۶۳

ناصرخسرو در زادالمسافرین می‌گوید : « و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری سبحانه و تعالی عما یقول الظالمون علواً کبیراً » (۷۸)

رازی در « السیرة الفلسفية » آنجا که برخی از کتابها یش را بر می‌شمارد اشاره به کتابهایی که درباره هیولی نوشته است می‌کند. بیرونی از برای او دو کتاب بنام « کتاب الهیولی الصغیر » و « کتاب الهیولی الكبير » (۷۹) و نیز کتابی در رد بر مسمی (- مسمی معروف بابن اخي زرقان) متکلم که او اصحاب هیولی را رد کرده است بر می‌شمارد (۸۰)

بهمن جهت است که ناصرخسرو او را از اصحاب هیولی شمرده و گفته است : « اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است » (۸۱)

ناصرخسرو در کتاب جامع الحکمتین در مبحث ابداع و خلق مردم را بچهار گروه « دهربیان » ، « اصحاب هیولی » « حشویان امت » (- متکلمان اهل سنت) ، خداوندان تایید (- متکلمان اسماعیلیه) تقسیم کرده و چنین بیان می‌کند :

« و مردمان اندر قبول ورد ابداع بچهار گروه‌اند :

۷۸- زادالمسافرین ، ص ۷۳

۷۹- رسالت للبیرونی ، شماره ۵۹ و ۶۰

۸۰- « » شماره ۵۸

۸۱- زاد المسافرین ، ص ۷۳

گروهی مرابدای را خلق را منکرنده و گویند عالم
مصنوع نیست بل قدیم است و صانع موالید خود عالم است
و مر او را صانعی نیست بل از لی است همیشه بود و همیشه
باشد و این گروه دهربیان‌اند و دیگر گروه گویند عالم راهیولی
قدیم است و صورتش مبدع است و این گروه از فلاسفه‌اند و
مرایشان را «اصحاب هیولی» گویند.

و سیم گروه از خلق‌آنند که گویند هیولی محدث است
ولکن صورت عالم قدیم است و این گروه حشویان لقب‌امت‌اند
که همی گویند مسلمانیم و سواد اعظم مائیم.

و چهارم گروه از خاندانند که گویند عالم مختار است
هم بصورت وهم بهیولی و این گروه خداوندان تاییدند از
فرزندان رسول مصطفی صلی الله علیه و آله «(۸۲)

بهترین و کامل‌ترین مأخذ از برای بیان عقیده رازی
درباره «هیولی» کتاب زاد المسافرین ناصرخسرو است که به
تفصیل قول رازی را نقل و سپس رد و نقض کرده است و در این
جا بعضی از فقرات آن نقل می‌شود :

«او (رازی) گفت که هیولی مطلق جزوها بوده
است نامتعجزی چنانکه مر هر یکی را از او عظمی بوده است از
بهر آنکه آن جزوها که مر هر یکی را از او عظمی نباشد بفراراز
آمدن آن چیزی نباشد که مراو را عظم باشد و نیز مر هر جزوی

- ۸۲- جامع الحكمتين ، ص ۲۱ (اصحاب هیولی خود بجند فرقه تقسیم می‌شوند
رجوع شود به مقالات الاسلامین اشعری ص ۳۳۳ و نهایة الاقدام فی علم
الكلام شهرستانی ص ۱۶۳)

را از او عظمی روا نباشد کز آن خردتر عظمی روا باشد که باشد ، چه اگر مرجزو هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هیولی مبسوط باشد ، و هیولی که مرجم راماده است مبسوطست «

و گفته است و قدیم است از بهرانکه روانیست که چیزی قائم بذات چیز که جسمست باشد نه از چیزی موجود شود که عقل مرین سخن را نپذیرد «

آنگاه گفته است که ترکیب جرم فلك هم از آن جزوهای هیولی است ولیکن آن ترکیب بخلاف این ترکیب است «

و برهان کرده است بر آنکه هیولی قدیم است و روانیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه گفته است ابداع اعني چیز کردن نه از چیزی بمقصود کننده چیزی نزدیکتر است از ترکیب یعنی اگر خدای مردم را ابداع کردن تمام بیکبار مقصود او زودتر بحاصل شدی که به چهل سال مراو را همی ترکیب کند « (۸۳)

ناصرخسرو عقیده به قدم هیولی را که رازی اظهار کرده است به ایرانشهری نسبت می دهد و در همانجا عقیده ایرانشهری را هم مشروحًا بیان می کند :

و از قولهای نیکوکه حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است و محمد زکریای رازی مرآن را نشت

کرده است آن است که ایرانشهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مرا او را صنع نبود تا از حال بی‌صنعته بحال صنع آمد و حالش بگشت و چون واجب است که همیشه صانع بود واجب آمد که آنچه صنع او بر او پدید آمد قدیم باشد و صنع او بر هیولی پدیدآیند است پس هیولی قدیم است و هیولی دلیل قدرت ظاهر خدای است و چون مر هیولی را از مکان چاره نیست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد ، و زشت کردن پسر زکریا مرا آن قول را بدان است که گفت چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر این حال دلیل است برآنکه ابداع محال است و ممکن نیست که خدای چیزی پدید آورد نه از چیزی و چون ابداع محال است واجب آید که هیولی قدیم باشد و چون مر هیولی را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است و مر آن سخن نیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت بازگفت تا متابعان او از بی‌دینان و بدبران عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است که آن علم الهی است که جز او مرا آن را کسی ندانست و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تأثیف کتابی اندر رد مذهب محمد زکریا و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر کتب او را که اندر این معنی کرداست چند باره نسخه کرده‌ایم و ترجمه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را برد های عقلی ویران کنیم اندر مصنفات خویش والله خیر موفق و معین» (۸۴)

عقیده رازی درباره زمان و مکان با عقیده فلاسفه اسلامی متفاوت است او میان مکان مطلق که خلاء باشد و مکان مضاف که ناچار از ممکن است فرق نهاده و همچنین میان زمان مطلق که دهر یا مدت خوانده می‌شود و زمان مضاف که مقدار حرکات فلک است جدائی قائل شده است از دانشمندان اسلامی سرزنشی و ابن حزم و ناصرخسرو و نجم الدین کاتبی و فخر رازی برد عقاید رازی در این مسائل پرداخته‌اند و ابوحاتم رازی مناظره‌ای در این باب با محمدزکریا کرده است.

ناصرخسرو در زاد المسافرین (قول نهم اندرمکان)

چنین گوید :

« گروهی از حکماء بر مکان را قدیم نهاده‌اندو گفتند که مکان بی نهایت است و دلیل قدرت خدایست و چون خدای همیشه قادر بود واجب آید که قدرت او قدیم باشد » « و دلیل بر بی نهایتی مکان این آوردن که گفتند ممکن بی مکان نباشد و روا باشد که مکان باشد و ممکن نباشد و گفتند که مکان جز به ممکن بریده نشود و هر ممکنی بذات متناهی است و اندر مکان است پس واجب آمد که مر مکان را نهایتی نباشد و گفتند که آنچه بیرون ازین دو عالم است از دو بیرون نیست یا جسم است یا نه جسم است اگر جسم است اندر مکان است و باز بیرون از آن جسم یا مکان است یا نه مکان، اگر نه مکان است پس جسم است و متناهی است و اگر

نه جسم است پس مکان است پس درست شد که گفتند مکان
بی نهایت است «(۸۵)

ناصرخسرو در پایان این قسمت چنین گوید :

« این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مر مکان را قدیم گفتند چون حکیم ایرانشهری که مر معنیهای فلسفی را بالفاظ دینی عبارت کرده است اند «کتاب جلیل» و «کتاب اثیر» و جز آن مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرد است و پس از او چون محمد ز کریای که مر قولهای ایرانشهری را بالفاظ رشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدم خویش را اند این معانی بعبارت های موحش و مستنکر بگزارد است تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن او فتد که این معانی خود است خراج کرده است «(۸۶)

و نیز ناصر در همین کتاب (قول دهم اند زمان) چنین گوید :

« از حکماء آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمان اند و مر زمان را جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهریست دراز و قدیم و رد کردن قول آن حکماء را که گفتند مر زمان را عدد حرکات جسم و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی روا نبودی که دو متحرك اند ر یک زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردن دی و حکیم ایرانشهری گفته است که زمان و دهر و مدت نامهائی است که معنی آن از یک جوهر است و زمان دلیل

علم خدا است چنانکه مکان دلیل قدرت خدا است و حرکت دلیل فعل خدا است و جسم دلیل قوت خدا است و هریکی از این چهار بی نهایت و قدیم است و زمان جوهری رونده است و بی قرار و قولی که محمد زکریا گفت که بر اثر آن ایرانشهری رفته است همین است که گوید زمان جوهری گذرنده است «(۸۷)

بحث تفصیلی درباره زمان و مکان و نقل عقائد فلاسفه اسلامی و جستجوی سوابق این عقائد در اقوام و ملل دیگر در خور این مقاله نیست و خوانندگان گرامی را به کتاب نفیس «Dr .S.Pines

«Die Atomlehre al-Razi's» Beitrage zur islamischen Atomlehre, Berlin 1936.

حواله می دهیم این کتاب در سال ۱۳۶۵ هجری در قاهره تحت عنوان «مذهب الذرة عند المسلمين و علاقته بمذاهب اليونان والهنود و معه فلسفة محمد بن زکریا الرازی» بچاپ رسیده است.

رازی معتقد است که نفس کلی نیز قدیم است و شوق او بسوی هیولی او را بهیولی آویخته است و بوسیله حکمت و فلسفه نفس توجه باصل خود پیدا می کند و از هیولی جدا می شود در این مورد نیز ناصر خسروهم در زاد المسافرین و هم در جامع- الحکمتین قول رازی را نقل می کند در زاد المسافرین تحت عنوان «علت آویختن نفس بهیولی» می گوید :

« آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است که زنده وجاهل بودست و گفته است که هیولی نیز ازلی بوده است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و اندر هیولی آویخته است و ازو صورتها همی کرده است از بهر یافتن لذات جسمانی از او و چون هیولی مخصوص را دست بازدارنده بود و ازین طبع گریزنده بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مرنفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد و آن فریاد رسیدن از او سبحانه مرنفس را آن بود که خدای مرا این عالم را بیافرید و صورتها قوی و دراز زندگی را اندر او پدید آورد تانفس اندر این صورتها لذات جسمانی همی یابد و مردم را پدید آورد و بر عقل را از جوهر الهیت خویش سوی مردم اندر این عالم فرستاد تامرنفس را اندر هیکل مردم بیدار کند از این خواب و بنمایدش بفرمان باری سبحانه که این عالم جای اونیست و مراو را خطائی او فتاده است بر این گونه که یاد کردیم تا این عالم کرده شده است و می گوید عقل مردم را که چون نفس بهیولی اندر آویخته است همی پنداشد که اگر از اوجدا شود مراو را هستی نمایند تا چون نفس مردم از این حال که یاد کردیم خبر یابد مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند تا ب عالم خویش که آن جای راحت و نعمت است بازرسد و گفته است که مردم بدین عالم نرسد مگر بفلسفه و هر که فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار بیاشد و دانش آموز از این شدت برهد و دیگر نفوس اندر این عالم

همی مانند تا آنگاه که همه نفس‌ها اnder هیکل مردمی بعلم فلسفه از این راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلیت آنجا باز رست آنگاه این عالم برخیزد و هیولی از این‌بند گشاده شود همچنانکه اnder ازل بوده است « (۸۸) در جامع الحکمتین بدنباله نقل عقائد فلاسفه و اصحاب هیولی چنین گوید :

« گفتند که حکما خلق را خوش ازین سر آگاه همی کنند تا نفسها بدین فلسفه ازین عالم همی بیرون شود تا همگی نفس باخر ازین عالم بیرون شود و چو تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود نفس بعالم خویش بازرسد و نعمت خویش را بازیابد و دانا شده باشد بغایت ، بعنایت خدای آنگاه چو عنایت الهی ازین عالم برخیزد ، این عالم فرو ریزد و همه جزوها لایتعجزی شود همچنانک بودست و بجای خویش بازرسد . این قول محمدزکریاء رازی است بحکایت از سقراط بزرگ ، و گفته است اnder « کتاب علم الهی » خویش که رای سقراط این بوده است و برعلم الهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم بتایید الهی . و گفته است که هیچ کس جز بدین فلسفه ازین عالم بیرون نشود و بعالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد » (۸۹)

رازی درباره « طبیعت » نیز آنچه را که ارسسطو و حکمای

مشائی معتقد بوده‌اند نپذیرفته است.

ناصرخسرو در همان کتاب در فصلی که درباره طبیعت کلی بحث می‌کند گوید:

« واکنون چو مرنام طبیعت را معنی ثابت کردیم گوئیم فلاسفه واهل طبایع اندر چه چیزی طبیعت مختلف شدندا رسطاطالیس اندر کتاب «سمع الکیان» خویش گفته است که «طبیعت آغاز حرکت و سکونست»

سپس بشرح و تفصیل این قول می‌پردازد و بعد از آن چنین ادامه میدهد:

« واین قولی نیکو است عقلی ولیکن محمد زکریاء رازی این قول را نپسندیده است و گفتست اگر چنین بودی واجب آمدی که این طبایع از باری آمده بودی اندر جسم و اگر از باری آمده بودی، اندر خدای طبیعت بودی واین روا نیست. و پس محمد زکریاء رازی را عادت آن بوده است که قولهای حکما را خلاف کردست و مقصودش براعت خویش و اظهار صفات خاطر و حدت ادراک خویش بودست » (۹۰)

رازی در بسیاری از مسائل فلسفی از اسطو جدا شده از همین جهت است که قاضی صاعد می‌گوید: « و کان شدید الانحراف عن اسطاطالیس و عائب الله » (۹۱) و از اینکه کتابی بنام « تفسیر کتاب طیماوس » نوشته و نیز کتاب فلوترخس

۹۰ - جامع الحکمتین ، ص ۱۲۵ و ۱۲۶

۹۱ - طبقات الاسم ، ص ۳۳

را تلخیص کرده (۹۲) بدست می‌آید که عنایت و توجه فراوانی بافلاطون داشته و حتی در مناظره‌ای که با ابوحاتم رازی می‌کند وقتی به مسئله مکان می‌رسد می‌گوید : « آنچه را که من نیز در باب مکان می‌گویم قول افلاطون است و آنچه را که توبdan متشبت شده‌ای قول ارسطو می‌باشد » (۹۳)

رازی در فلسفه صاحب رأی و نظر بود در بسیاری از مسائل فلسفی سر از ربه تقلید قدماً بیرون می‌کشید و بسا خود مؤسس فکر تازه‌ای می‌شد مثل آنجا که حکماً اتفاق کرده‌اند بر اینکه حرکت بر دو قسم است طبیعی و قسری رازی می‌گوید قسم سومی نیز وجود دارد و آن «حرکت فلتیه» است رازی در یکی از جلسات مناظره‌اش با ابوحاتم رازی درخانه یکی از رؤسا در حالیکه قاضی شهر و ابوبکر حسین تمارمتطبب حضور داشته‌اند حرکت فلتیه را با بیانی که خالی از طنز و استهzae نیست بیان کرده و ابو حاتم رازی آن را در کتاب «اعلام النبوة» چنین یاد کرده است :

« **فقال الملاحد** : - **فِي بَابِ الْمُثَلِّ الَّذِي أَرَادَ إِنْ يُثْبِتَ بِهِ الْحَرْكَةُ الْفَلْتَيَةُ الَّتِي أَبْدَعَهَا** - هل ترى هذا القاضي قاعداً مع الامير؟ قلت : نعم. قال : ارأیت لو انه تناول طعاماً رياحياً فتحرک الرياح فى جوفه واشتدت وهو يمسكها و يضبط نفسه وهو لا يرسلها حذرا ان يتأنى به الامير نتنها او حذر من ان يكون لها وقعاً فيقتضي ثم تغلب الرياح فتفلت منه فليست هذه الحركة طبيعية ولا قسرية بل

(٩٤) هی فلتیة

چنانکه دیده شد ابو ریحان بیرونی دو کتاب بنام «نقض-الادیان» و «مخاریق الانبیاء» تحت عنوان «کفریات» از رازی ذکر می‌کند این دو کتاب اصل آن از بین رفته ولی جسته گریخته در برخی از منابع تصریحأ یا تلویحاً بنام کتاب «مخاریق الانبیاء» بر می‌خوریم خاصه آنجا له دانشمندان اهل سنت و جماعت کوشش دارند عقاید الحاد آمیز باطنیان را به منشاء واصلی پیوند دهنده. خواجه نظام‌الملک آنجا که سخن درباره باطنیان می‌راند و بعد الله بن میمون القداح می‌رسد گوید :

« و عبدالله بن میمون در کوهستان بر این مذهب دعوت می‌کرد و مشعبدی سخت استاد بود و « محمد زکریا » نام وی را در کتاب « مخاریق الانبیاء » آورده است (٩٥)

بغدادی متوفی ٤٢٩ در فصلی که اختصاص به فضایع باطنیان داده چند فقره از رساله شخصی بنام « قیروانی » را به « سلیمان بن الحسن » نقل می‌کند و در آن میان گوید : « شایسته است که به دانستن « مخاریق الانبیاء » مسلط شوی و تناقض گفتار آنان را بدانی » (٩٦)

در تاریخ اسلام بمرادان بسیاری برخورد می‌کنیم که متهم به زندقه والحاد بوده‌اند از جمله عبدالله بن مقفع که می‌نویسد باب « بروزیه و طیب » را از خود بر کلیله و دمنه

٩٤- اعلام النبوة ، ص ٣٠

٩٥- سیر الملوک ، ص ٢٦٣

١٧٩- الفرق بین الفرق ، ص

افزود تا عقیده مردم را باسلام سست کند و آنان را گمراه سازد و عبدالکریم بن ابی العوجاء وصالح بن عبدالقدوس که سخنان ناروا به پیغمبر نسبت می دادند تا مردم را از اسلام برکنار سازند و بشارین برد که صریحاً آتش را شایسته پرستش می دانسته و ابان بن عبدالحمید لاحقی که بجای « سبحان الله » « سبحان مانی » می گفته است (۹۷)

این گونه افکار بمرور زمان از قرن دوم بقرن سوم شدیدتر گشت و در این قرن « ابن راوندی » و « محمد بن زکریای رازی » بیش از دیگران بالحاد مشهور شدند و چون گفتار این دو تن درباره انکار نبوت و زائد بودن بعثت انبیا بحکم عقل نظریه هم بود یکسان مورد رد و نقض قرار گرفتند.

مثل « ابو عبدالله بن الجعل » دو کتاب نوشته یکی بنام « نقض کلام الرواندی » و دیگری بنام « نقض کلام الرازی » (۹۸) و همچنین دو تن از بزرگان دعاۃ اسماعیلیه بمعارضه با این دو برخاستند یکی ابوحاتم رازی داعی ری بود که بنقض گفتار رازی پرداخت و دیگری الموید فی الدین شیرازی داعی فارس که گفتار ابن راوندی را ابطال نمود. ابن راوندی که بجهت افکار الحادی او به « احمد الزندیق » (۹۹) شهرت یافته کتابی بنام « الزمرد » در ابطال رسالت و نبوت نوشته است هرچند کتاب مزبور از بین رفته ولی پاره ای از فصول آن را

۹۷- مجله یغما، سال ۱۱، ص ۵۰۷

۹۸- الامتناع و الموانسة، ج ۱، ص ۱۴۰

۹۹- تاریخ ابوالفدا، ذیل حوادث سال ۹۳ که مرگ ابن راوندی بوده است

«المويد فی الدين داعی الدعاة شیرازی» در کتاب «المجالس المویدية» خود نقل و رد کرده است.

موید شیرازی از دعاۃ و مبلغان اسماعیلیه است که قدرت و نفوذ سخن او ابوکالیجار امیر فارس را بطرف تشیع کشانید و ناصرخسرو را بسوی فاطمیان جلب کرد (۱۰۰)

برای اطلاع بیشتر از ابن راوندی خوانندگان گرامی می‌توانند بمقاله تحقیقی «پول کراوس» تحت عنوان «ابن راوندی» مراجعه کنند. اصل این مقاله بزبان آلمانی در مجله مطالعات شرقی (شماره ۱۴ سال ۱۹۳۶) چاپ شده و ترجمه عربی آن در کتاب «من تاریخ الاتحاد فی الاسلام» (ص ۷۵ - ۱۸۸) بوسیله عبدالرحمن بدوى صورت گرفته است (۱۰۱)

اما ابوحاتم رازی که در لسان المیزان نام او احمد بن حمدان بن احمد الورسامی آمده (۱۰۲) از داعیان مشهور اسماعیلیه است ابن الندیم اورابعنوان «ابوحاتم الورسانی» ذکرمی کند (۱۰۳) و عبدالجلیل قزوینی رازی می‌گوید که او در ری و طبرستان شهرتی و قوتی تمام یافته است و او را «منعم» می‌خوانند (۱۰۴)

۱۰۰ - الموید فی الدين شرح زندگی خود را در کتابی بنام «السیرة المویدية» نوشته که در سال ۱۹۶۹ در قاهره چاپ شده است.

۱۰۱ - نگارنده (- مهدی معقو) سه مقاله تحت عنوان «ابن راوندی» نوشته که در شماره بهمن واسفتند ۱۳۳۷ و فوروردین ۱۳۳۸ در مجله یغما چاپ شده است .

۱۰۲ - نقل از مقدمه «کتاب الزینة» ص ۲۶

۱۰۳ - الفهرست ص ۲۶

۱۰۴ - کتاب النقض ، ص ۳۳۰

او با قدرت و نفوذ کلام خود توانسته بود اسفارین شیرویه و همچنین مرداویح بن زیار را بسوی مذهب اسماعیلیه متمایل سازد او آثار فراوانی از خود بیاد گارگذاشت که مهمترین آنها عبارتست از «*كتاب الزينة*»، «*كتاب الاصلاح*»، «*اعلام النبوة*»، «*كتاب الجامع*» (۱۰۵)

ابوحاتم رازی کتاب «*اعلام النبوة*» خود را در مناظره با مردی که او را بعنوان «ملحد» ذکر می‌کند با مسئله نبوت چنین آغاز می‌کند :

« آنچه که میان من و ملحد واقع شد اینست که وی بامن در امر نبوت مباحثه و مناظره کرد و سخنی گفت مانند آنچه از این پیش یاد کردیم .

او گفت : از کجا شما واجب دانستید که خدا قومی را به نبوت اختصاص دهد و قومی دیگر را از این فضیلت محروم سازد و کسانی را که اختصاص به نبوت داد بر مردم برتری نهد و راهنمای خلق کند و مردم را بآنان نیازمند سازد و پاره‌ای را تحریک و تهییج بعداوت پاره‌ای دیگر کند و آتش کینه و دشمنی میان آنان بر افروزد تا بدین طریق بهلاک رست و نابود گرددن !

پاسخ دادم : بنظر تو خداوند بحکمت بالغه خویش چه باید بکند ؟

گفت : بهتر این است که خداوند حکیم و رحیم بحکمت

بالغه خویش شناختن مضار و منافع امروز و فردا را بهمه بندگانش الهام فرماید و برخی مردم را بر برخی فضیلت ننهد این باحتیاط و حفظ مصالح مردم نزدیکتر از آنست که بعضی را پیشوای بعضی دیگر کند و در نتیجه هر فرقه‌ای پیشوای خود را تصدیق و پیشوای دیگران را تکذیب کند و بدنبال آن مردم بر روی یکدیگر شمشیر کشند و بلا و محنت همه را فراگیرد و سرانجام بدشمنی با یکدیگر و جنگکهائی که ناگزیر میانشان روی میدهد نابود گردند چنانکه بسیاری از مردم در این راه بهلاک رسیده‌اند» (۱۰۶)

نسخه‌ای از کتاب «اعلام النبوة» در اختیار آقای ایوانف (۱۰۷) است که عکس آن را به کتابخانه مرکزی دانشگاه اهدا کرده است. پول کراوس هم نسخی از این کتاب در اختیار داشته و قسمتی از آن را در مجله «Orientalia» جلد پنج سال ۱۹۳۶ در رم تحت عنوان «Raziana II» چاپ کرده و سپس در سال ۱۹۳۹، بنحو اختصار بضمیمه قسمتی از «الاقوال الذهبية» احمد حمید الدین کرمانی در «رسائل فلسفية» نقل کرده است. دانشمند معظم آقای حسین واعظزاده (حکیم‌الله) مقیم اراک این دو قسمت را در مجله فرهنگ ایران زمین دفتر

۱۰۶ - رسائل فلسفیة؛ ص ۲۹۵

۱۰۷ - پروفسور ایوانف (W. Ivanow) خاورشناس مشهور سالهاست که درباره اسماععیلیه تحقیق می‌کند و در سال ۱۹۳۲، کتاب نفیس راهنمای ادب اسماععیلیه «A Guide to Ismaili Literature» را در لندن منتشر ساخت و در سال گذشته همین کتاب را با تحقیقات اضافی خود تحت عنوان «Ismaili Literature» در تهران چاپ کرد.

و ۳۳۳ سال بزبان فارسی ترجمه کرده است. در نسخه‌های موجود نام این «ملحد» و نام کتاب او که ابوحاتم مورد اعتراض قرار داده وجود ندارد ولی بدو دلیل می‌توان یقین حاصل نمود که غرض او از این «ملحد» همان ابوبکر محمدبن زکریا حکیم و طبیب مشهور است که معاصر و همشهری ابوحاتم بوده است یکی اینکه ابوحاتم تصریح می‌کند که خصم او از اعاظم اطبای زمان است که به «قدمای خمسه» یعنی خالق و نفس و ماده و زمان و مکان عقیده داشته و دیگر اینکه حمیدالدین کرمانی گفتار اول نتاب «الاقوال الذہبیة» خود را چنین آغاز می‌کند : « گفتار اول در آنچه میان ابوحاتم رازی و ابن زکریاء رازی متطبب در باره نبوت و امامت روی داد و پاسخ آنچه را که ابوحاتم در جواب ابن زکریاء اهمال کرده است. (۱۰۸)

کرمانی که دو قرن پس از محمدبن زکریا می‌زیسته از بزرگان دعاۃ اسماعیلیه بوده و او را «حجۃالعراقین» می‌گفتند غرض او این بوده که کار ابوحاتم را تکمیل و تعمیم کند و با کتاب او ارزش کار ابوحاتم بهیچ وجه کاسته نمی‌شود چه کرمانی به بلندی پایه ابوحاتم در فضل معترف بوده و در آغاز کتاب «راحة‌العقل» خود که آنرا در سال ۴۱۱ تألیف کرده تصریح می‌کند که پیش از اینکه اهل دعوت کتاب او را بخوانند باید بمطالعه کتب شیوخ دعوت مانند ابوحاتم رازی

و محمد بن احمد النخشی (- النسفي) و ابو یعقوب السجزی (- السجستانی) بپردازند (۱۰۹)

اگر دلائل ابن راوندی را با دلائل محمد بن زکریا در نفوت مقایسه کنیم می بینیم هر دو یک روش استدلال می کنند و آن استمداد از عقل و پشتیبانی عقل است.

ابن راوندی می گوید که عقل بزرگترین نعمت برای بندگان خداوند است که با آن خدا و نعمت‌های او را می توان شناخت و بخاطر آن امر ونهی و ترغیب و ترهیب درست می آید اگر پیغمبر همان تحسین و تقبیح و امر ونهی عقلی را تأکید می کند پس اجابت دعوتش از ما ساقط است زیرا خرد ما از او بی نیاز می سازد و اگر بر خلاف تحسین و تقبیح وامر ونهی عقلی فرمانی می دهد پس نباید پیغمبری او را به پذیریم (۱۱۰) رازی هم در آغاز «الطب الروحاني» یک فصل را اختصاص به بیان برتری خرد و ستایش آن داده که پیش ازین نقل شد و بسیار بعيد بنظر می آید که رازی فقط جنبه اخلاقی را درنظر داشته و توجه او به مسائل الهی معطوف نبوده است خاصه تأکید او با عبارت زیر «ولا نجعله و هو العاکم محکوم عليه» یعنی آن را که فرمان رواست فرمانبرش نگردانیم می رساند که نباید خود را چشم بسته و نااندیشیده به منقولاتی که متکی بر پایه‌های خرد نیست تسلیم کرد.

و چون مقدماتی که نبوت بر آن استوار است تقریباً همان

۱۰۹ - راحة العقل ، ص ۲۲

۱۱۰ - من تاريخ الاعداد في الاسلام ، ص ۸۰

مقدماتی است که امامت بر آن مبتنی است و اسماعیلیه علی‌رغم آنچه که نقل شد که عقل حاکم است عقل را محکوم‌علیه در برابر تعلیم ائمه معصومین می‌دانستند دانشمندان اسماعیلیه زود تراز هر فرقه متوجه خطری شدند که اساس فکر مذهبی آنان را متزلزل می‌کرد.

لذا بدفاع از سائله نبوت ظاهراً و سائله امامت باطنًا پرداختند زیرا آنان «عقل» را در برابر «تعلیم امام» محکوم می‌دانستند.

غزالی وجه تسمیه اسماعیلیان را به «تعلیمیه» چنین بیان می‌کند: «لان مبداء مذاهبهم ابطال الرأی و ابطال تصرف العقول» (۱۱۱) و حسن صباح گفته است: «خداشناسی بعقل و نظر نیست و بتعلیم امام است» (۱۱۲)

بطور خلاصه می‌توان گفت که رازی معتقد بوده است که عقل به تنهائی برای شناسائی خیر و شر و نفع و ضر در زندگی انسان و شناسائی پروردگار و اسرار الوهیت و تدبیر معاش و معاد کافی است و چون مردم همه متساوی‌اند معنی ندارد برخی از آنان مختص بارشاد برخی دیگر باشند و پیغمبران که گفтарشان در موضوعات مختلف با هم یکسان نیست چگونه ممکن است که از خدای واحد خبر یاورند.

این گونه افکار در قرون بعد نیز بچشم می‌خورد و همان اندیشه رازی باشکلی دیگر جلوه‌گر می‌گردد.

۱۱۱- فضائح الباطنية ، ص ۱۷

۱۱۲- جامع التواریخ ، ص ۱۳

ابوالعلاء معزی فیلسوف و شاعر نایینای عرب که در سال ۴۴۹ وفات یافته و تقریباً یک قرن و نیم پس از رازی بوده است در اشعار خود اشاره می‌کند باینکه «عقل» بهترین پیشوا است و با وجود آن نیازی به «امام» نیست و اینکه احکام مختلف پیامبران موجب هتك نوامیس و عداوت‌های فراوان شده است از جمله :

ان الشرایع القت بیننا احنا
واودعتنا افانین العداوات (۱۱۳)

وهل اییحت نساء القوم عن عرض
للعرب الا بالاحکام النبوات

یرتعجی الناس ان يقوم امام
ناطق فی الكتبية الخرساء

کذب الفتن لا امام سوى العقة
مل مشیر افی صبحه والمساء (۱۱۴)

و هم چنین ابوحیان توحیدی متوفی ۳۸۰ از شخصی بنام ابواسحق النصیبی نام می‌برد که شک در نبوت داشته و در همدان کاتب فخرالدوله ابن المرزیان را گمراه کرده است (۱۱۵)

ریشه فکر نفی نبوت از براهمه هند است و صاحبان کتب ملل و نحل اسلامی «براهمه» را همراه با «منکران نبوت» نقل می‌کنند.

شهرستانی می‌گوید : « . . . آنان به مردی بنام برهم منسوبند که نبوت را برای آنان از بن نفی کرد و بوجوه

۱۱۳- لزوم مالایلزم ج ۱ ص ۱۷۵

۱۱۴- » » ص ۵۵

۱۱۵- الامتع و الموانسة ج ۱ ص ۱۴۱

مختلف استحاله عقلی آن را آشکار ساخت» (۱۱۶)

سپس چهار وجه ادله آنان را بتفصیل ذکر می‌کند.

ارباب تراجم دو بیت عربی برازی نسبت می‌دهند که

ظاهر آن حیرت و سرگردانی نسبت بآنچه پس از مرگ برآدمی روی می‌دهد استنباط می‌شود و آن دو بیت اینست:

لعمري ما ادرى وقد آذن البلى

بعاجل ترحال الى اين ترحالى

واين محل الروح بعد خروجه

من الهيكل المنحل والجسد البالى (۱۱۷)

صلاح الدين صندي در سال ۷۳۱ هجری این دو بیت را در

دمشق دیده و بهمان وزن و روی او را چنین پاسخ داده است:

الى جنة الماوی اذا كنت خيرا

تخلد فيها ناعم الجسم والبال

وان كنت شريرا ولم تلق رحمة

من الله فالنيران انت لهاصال (۱۱۸)

رازی در زمانی زندگی می‌کرد که آزادی فکر و عقیله برقرار بود اگر کتب جغرافیائی قدیم را ورق بزنیم می‌بینیم در آن زمان مسجد و کلیسا و آتشکده در کنار هم بدون تزاحم قرار داشتند مؤلفان در تصنیف هرگونه کتب آزادی داشتند

۱۱۶- الملل والنحل ، ج ۲ ص ۳۴۶

۱۱۷- عيون الانباء ، ص ۳۵۱

۱۱۸- نکت الهمیان ، ص ۲۴۹

و کتابهایی که بنام «نقض»، «مناقضه»، «انتصار»، «انتصف» و غیر ذلک باقی مانده حاکمی از آن دوران است که دانشمندان در اظهار عقیدت و دفاع از آن آزاد بوده‌اند ازین جهت است که رازی پس از مرگش بیشتر مورد حمله واقع شد تا زمان حیاتش مناظره‌ای را که با ابوحاتم رازی کرده در خانه یکی از رؤسای ری بوده و قاضی شهر و بزرگان همه حضور داشته‌اند ولی هیچگونه هتك احترامی از فیلسوف طبیب که او را بعنوان «ملحد» می‌خوانند نشده است.

در اینجا مقاله خود را در باره احوال و آثار و افکار رازی ختم می‌کنیم اگر در طی کلام سه‌مو رخ داده از خوانندگان گرامی اعتذار می‌جوئیم.

مشخصات مآخذة ومدارك الف - فارسي وعربي

١ - الآثار الباقية عن القرون الخالية ، ابوريحان البيروني ، ليبزيك

م ١٩٢٣

٢ - احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، المقدسى، ليدن ١٩٠٦ م

٣ - اخبار الحكماء (- تاريخ الحكماء) ابن القسطى ، ليبزيك

م ١٩٠٣

٤ - الا زنة والامكنته، محمد بن الحسن المعزوقى، حيدرآباد ١٣٣٢ ق

٥ - اعلام النبوة، ابوحاتم رازى، نسخة عكسى كتابخانه مرکزى
دانشگاه تهران

٦ - الامتناع والموانسة، ابوحيان التوحيدى ، قاهره لجنة التأليف
والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية

٧ - الانساب ، عبد الكرييم السمعانى ، ليدن ١٩١٤ م

٨ - تاريخ ابوالفدا، چاپ محمد افندى

٩ - تاريخ البيمارستانات فى الاسلام، الدكتور احمد عيسى بك، دمشق

م ١٣٥٧

١٠ - تاريخ علم، جورج سارتون (ترجمة احمد آرام) تهران ١٣٣٦ ش

١١ - تحصيل السعادة (ضمن رسائل فارابي) ابونصر فارابي،

حيدرآباد ١٣٤٥ ق

١٢ - تحقيق ماللهند، ابوريحان البيروني، ليبزيك ١٩٢٥ م

١٣ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، عبد الرحمن بدوى،

قاهره ١٩٤٦ م

- ١٤ - التنبيه والاشراف، على بن الحسين المسعودي، بغداد ١٣٥٧ ق
- ١٥ - جامع التواريخ (قسمت اسماعيليه بکوشش دیرسیاقی)
رشیدالدین فضل الله همدانی، تهران ١٣٣٧ ش
- ١٦ - جامع الحكمتين، ناصرخسرو، تهران ١٣٣٢ ش
- ١٧ - درة الاخبار ولمعة الانوار (ترجمه تتمه صوان الحکمة على بن زيد بیهقی) ناصرالدین منشی یزدی، تهران ١٣٣٨ ش
- ١٨ - راحة العقل، احمد حمید الدین الكرمانی، قاهره ١٩٥٣ م
- ١٩ - رسائل فلسفية ، رازی ، گرد آورده پول کراوس ، قاهره
١٩٣٩ م
- ٢٠ - رسالتا بی ریحان فی فهرست کتب محمد بن زکریاء الرازی ،
پاریس ١٩٣٦ م
- ٢١ - الرسالة الجامعة، الحکیم المجريطي (منسوب باوست)، دمشق
١٣٦٨ ق
- ٢٢ - زاد المسافرين، ناصرخسرو، برلن ١٣٤١ ق
- ٢٣ - كتاب الزينة، ابوحاتم الرازی ، الجزء الاول، قاهره ١٩٥٧ م
- ٢٤ - سیر الملوك، خواجه نظام الملک، تهران ١٣٤١ ش
- ٢٥ - شرح تجريد الكلام ، على بن محمد القوشجي، استانبول ١٣١١ ق
(در حاشیه شرح موافق چاپ شده)
- ٢٦ - شرح المواقف، السيد الشريف العرجاني، استانبول ١٣١١ ق
- ٢٧ - طب اسلامی، ادوارد برون (ترجمه رجب نیا)، تهران ١٣٣٧ ش
- ٢٨ - طبقات الاطباء والحكماء، سليمان بن حسان (ابن الججل)،
قاهره ١٩٥٥ م

- ٢٩ - طبقات الامم، قاضي صاعد الاندلسي، بيروت ١٩١٤ م
- ٣٠ - عيون الانباء في طبقات الاطباء، ابن ابي اصبيعه ، الجزء الثاني،
بیروت دارالفکر
- ٣١ - الفرق بين الفرق، عبدالقاهر البغدادي، قاهره ١٩٢٤ م
- ٣٢ - فرهنگ ایران زمین تهران سال ١٣٣٣ ش دفتر ٢ و ٣
ص ٢٥٥ - ٢٧١ مناظرة محمد بن زکریای رازی و
ابوحاتم عبدالرحمن رازی ، حسين واعظزاده
- ٣٣ - مأخذ قبل ، تهران سال ١٣٤١ دفتر ١ - ٤ ص ٢٨٢
باب پنجم از کتاب بیان الادیان ، محمد تقی دانش پژوه
- ٣٤ - الفصل في الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسي، قاهره
١٣٤٧ ق
- ٣٥ - فضائح الباطنية، ابوحامد الغزالى، قاهره ١٣٨٣ ق
- ٣٦ - الفهرست، ابن النديم ، قاهره المطبعة الرحمانية
- ٣٧ - كامل الصناعة، على بن العباس المجوسي، قاهره ١٢٩٤ ق
- ٣٨ - لزوم مالا يلزم، ابوالعلاء معري، قاهره ١٣٤٣ ق
- ٣٩ - مجلة يقما، بهمن ١٣٣٧ ص ٥٠٧، مقالة نگارنده (-مهدى
محقق) تحت عنوان : «ابن راوندی»
- ٤٠ - «مجموعۃ فی الحکمة الالهیة» من مصنفات شهاب الدین یحیی
بن حبیش السهوری ، مجلد اول، استانبول ١٩٤٥ م
- ٤١ - محصل افکار المتقدمین والمتاخرین، فخر الدین رازی، قاهره
١٣٢٣ ق

٤٢ - **مذهب الذرة عند المسلمين**، دكتور س. بينس (ترجمة عربية)

قاهره ١٣٦٤ ق

٤٣ - **معجم الأدباء**، ابو عبدالله ياقوت الحموي، قاهره ١٣٥٥ ق

٤٤ - **معجم البلدان**، ابو عبدالله ياقوت الحموي، ليپزيك ١٨٦٧ م

٤٥ - **مقالات الاسلاميين** (چاپ دوم) ابوالحسن الاشعري، ويسبادن

١٣٨٢ ق

٤٦ - **الممل والنحل**، محمد بن عبد الكرييم الشهريستاني، قاهره ١٣٦٨ اق

٤٧ - **من تاريخ الاعاد في الاسلام**، عبد الرحمن بدوى، قاهره

١٩٤٥ م

٤٨ - **المنتظم في تاريخ الملوک والامم**، ابو الفرج ابن الجوزي،

حیدرآباد ١٣٥٧ ق

٤٩ - **مؤلفات ومصنفات** ابو بكر محمد بن زكرياء رازى، دكتور

محمد نجم آبادی، تهران ١٣٣٩ ش

٥٠ - **النقض**، عبد العجليل قزوینی رازی، تهران ١٣٣١ ش

٥١ - **نکت الهمیان فی نکت العیان**، صلاح الدين صفدي، قاهره

١٩١٠ م

٥٢ - **نهاية الاقدام في علم الكلام**، محمد بن عبد الكرييم الشهريستاني،

لندن ١٩٣٤ م

٥٣ - **الوزراء** (تحفة الامراء في تاريخ الوزراء) هلال بن المحسن

الصایی، قاهره ١٩٥٨ م

ب- اروپائی

Encyclopedia of Islam, ed. M. Th. Houtsma and A. J. Wensinck, Leiden, E. J. Brill, 1911 - 1938.

Ivanow W. *Ismaili Literature*. Tehran, 1963.

Orientalia, Vols IV, V. Rome, 1935 - 1936.

al-Razi. *The Spiritual Physick of Rhazes*, trans. A. J. Arberry. London, 1950.

Sarton, George. *Introduction to the History of Science*, vol. I. Washington, 1953.

Sharif, M. M. (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. vol 1. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963.

مقدمهٔ پول کراوس

بر کتاب سیرت فلسفی رازی

ابویکر محمدبن زکریای رازی (متوفی سال ۳۱۱ یا ۳۲۰) نه تنها یکی از مشاهیر اطبای اسلامی است بلکه بواسطه عدهٔ زیادی کتاب که بقلم او در فلسفهٔ نگاشته شده و آراء خاصی که در این رشته از او بیادگار مانده^۱ در شمار بزرگان فلاسفهٔ اسلام نیز معدود است.

اول کسیکه در اروپا پی با همیت این جنبهٔ محمدبن

۱ - رجوع کنید تاریخ ادبیات عرب تأثیف بروکلمن Brockelmann ج' : ۲۳۲ و مقدمهٔ تاریخ علوم تأثیف سارتون Sarton ج' : ۹۰۶ و طب اسلامی تأثیف پروفسور برون E.G.Browne ص ۴۴ (کمبریج ۱۹۲۱). در دایرة المعارف اسلامی نگارنده بمصاحبت پن Pines مقاله‌ای راجع به مجموع تأثیفات رازی نوشته و فهرست جامع کتب او را بدست داده است. در این اواخر چند کتاب و مقاله در باب کارهای علمی رازی انتشار یافته مثل مقالهٔ میرهوف Meyerhof بعنوان The Clinical Diary of Razi (مجلهٔ ایزیس Isis سال ۱۹۳۵) و کتاب روسکا Ruska بنام Das Buch der Alaune und Salze (برلین ۱۹۵۵) و مقالهٔ او در مجلهٔ مطالعات راجع به تاریخ علوم طبیعی و طب سال ۱۹۳۵ ج ۴ بعنوان :

Uebersetzung und Bearbeitung von al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse.

مقالهٔ دیگر او بعنوان Die Alchemie al-Razi's (مجلهٔ اسلام سال ۱۹۳۵)

زکریای رازی بردہ دوبوئر^۱ آلمانی است کہ در مقالہ جامعی کتاب مشهور این استاد یعنی «طب روحانی» را مورد مطالعه قرار داده و خلاصه‌ای از مطالب آنرا در مقاله خود گنجانیده است و در حواشی که برآن مقاله نوشته سطوری نیز از کتاب «سیرت فلسفی» او را نقل نموده^۲.

در جزء یکی از مخطوطات استانبول دو رساله کوچکی از رازی موجود است یکی با اسم «مقالة فی ما بعد الطبيعة» و دیگری بنام «مقالة فی امارات الاقبال والدولة»^۳.

در کتابخانه اسکوریال مادرید چنانکه در فهرست موراتا^۴ مسطور است کتاب «سمع الكيان» رازی تا قرن شانزدهم میلادی باقی بوده ولی براثر سوختن این کتابخانه در آن ایام آن کتاب

- ۲ - De Boer Pines نیز کتابی نفیس درباره اقوال حکماء اسلام در خصوص جزء لا یتعجزا نوشته و در آنجا بتفصیل از آراء رازی در باب طبیعت و باوراء طبیعت بعث کرده.

- ۳ - دو بوئر فقط نسخه‌ای از این کتاب را که در موزه بریتانیا تحت شماره ۱۵۳. هست در دست داشته و بوجود قسمتی از این کتاب در موزه واتیکان نیز اشاره میکند. در کتاب الاقوال الذہبیہ تأییف احمد بن حامید الدین کرمانی (متوفی بعداز سال ۱۴۲) تمام این کتاب با بعضی نسخه بدلهای مفید گتجانده شده است چه کتاب کرمانی رد بر طبع روحانی رازی است از لحاظ عقاید اسماعیلی ، رجوع کنید براهمنی ادبیات اسماعیلی تأییف ایوانف Ivanow شماره ۱۲۱ (لندن ۱۹۲۳) وناشر در صدد است که کتاب طب روحانی رازی را نیز علیحده منتشر سازد.

- ۴ - فهرست کتابخانه راغب پاشا ۱۴۶، ورقه ۹۹-۹۰ که ریتر H.Ritter در مجله اسلام Der Islam (۱۹۲۹) بآن اشاره کرده.

- ۵ - Morata رجوع کنید بمجله الاندلس Al-Andalus ۲ : ۲ (۱۹۲۴)

نیز مثل بسیاری از نفایس دیگر طمعه آتش شده است. از سایر مؤلفات فلسفی رازی فقط قطعاتی برای ما در ضمن مؤلفات مؤلفین متأخر بجا مانده است از آن جمله است بعضی از قسمت‌های ذیقیمت از کتاب «علم الہی» و «کتاب اللّدھ» مسطور در زاد المسافرین ناصرخسرو^۶ و رساله‌ای از تأییفات این شاعر که در آخر دیوان او در طهران بطبع رسیده^۷ و پاره‌ای منقولات در کتاب الہند ابو ریحان بیرونی^۸ که معلوم نیست از کدام یک از مؤلفات رازی است و قسمتهای بالتبه مفصلی از سه تأییف دیگر رازی - ظاهراً از کتاب «الامام والماموم» و «مقالة فی الزمان والمكان والمدة والدھر والخلاء» و کتاب «نقد الادیان» که آنها را ابو حاتم رازی «وفاتش در ۳۳۰» از دعاۃ اسماعیلیه در کتاب «اعلام النبوه» نقل کرده^۹ ، بعلاوه رساله‌ای منسوب به محمد بن زکریای رازی در کتابخانه مجلس شورای ملی ایران در طهران محفوظ است که صحت نسبت آن بر رازی و ارزش فلسفی آن چندان

۶ - طبع مطبعة کاویانی در برلین (۱۳۴۰) ص ۷۴-۱۱۷ و کتاب ماسین یون Massignon بعنوان Recueil de textes inédits ص ۱۸۰
 ۷ - طبع کتابخانه طهران (۱۳۰۷ - ۱۳۰۴) رجوع کنید ایضاً بکتاب الدلالات تأییف موسی بن میمون ۳ : ۱۸ چاپ مونک Munk . ۸ - ص ۱۶۳ فصل ۳۲

۹ - از مجموعه مخطوطات همدانی که آنها را ایوانف Ivanow در کتابی بنام A Guide to Ismaili Literature (چاپ لندن سال ۱۹۳۳) وصف کرده و رساله دوم ما راجم بمحفویات همین کتاب ابو حاتم رازی خواهد بود.

مسلم نیست".

سوای آنچه ناصرخسرو و بیرونی در مؤلفات خود از کتب فلسفی رازی نقل کرده‌اند هیچیک دیگر از آثاریکه از این دانشمند کبیر باقی مانده تاکنون بطبع نرسیده، بهمین نظر نشر کتاب سیرت فلسفی رازی بعقیده ناشر قدیمی است در راه شناساندن او و توضیح یکی از مباحث تاریخ آراء و مقالات اسلامی که تاکنون برداشته نشده بوده.

نام کتاب سیرة الفلسفیه را مؤلفین قدیم در جزء مؤلفات رازی برده‌اند از جمله ابو ریحان بیرونی در رساله‌ای که در فهرست تألیفات رازی نوشته آنرا بهمین شکل یاد می‌کند^۱ و در نسخه وحیده‌ای نیز که ما آنرا اساس کار طبع قرار داده‌ایم و در کتابخانه موزه بریتانیا محفوظ است عین همین عنوان مذکور است^۲!

این ابی اصیبیعه در کتاب طبقات الاطباء^۳ از تألیفات رازی

۱- فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی (طهران ۱۹۳۳) شماره ۵۲۲
عنوان : « مجموعه‌ای محتوی کتابی و رساله مختصری از ابو بکر بن زکریا الرازی در شناسائی خلق انسان بطريق سؤال وجواب » و شاید از آن مقصود رساله‌ای اخلاقی باشد. رجوع کنید ایضاً بررساله ردیه بر اطبای مدعی که آنرا اشتاین شنايدر Steinschneider از عبری ترجمه کرده.

۲- نسخه کتابخانه لیدن ۱۳۳ ص ۴۸-۳۳ ترجمه روسکا Ruska در مجله ایزیس ۵ : ۲۶ - ۵۰ سال ۱۹۲۲

۳- نسخه موزه بریتانیا بنشانه Add 7473 ورق ۱-۵ . این نسخه محتوی مجموعه‌ای از رسائل حکمتی نفیس و نادر است سویخ بسال ۱۹۳۹ هجری بخطی زیبا ولی بد بختانه از اغلاظ فاحشه خالی نیست و مادر این رساله اغلاظ آنرا حتی المقدور اصلاح کرده‌ایم.

چند کتاب را ناسامی مختلف آورده که ظاهراً همه اسم یک کتاب و مقصود از تمام آنها همین کتاب موضوع بحث ماست و آن اسامی این است: «کتاب سیرة الحكماء»^۱ و «کتاب فی سیرة الفاضل» و «سیرة المدينة الفاضل»^۲ و «کتاب فی سیرته». قطعی و ابن النديم نیز این کتاب را «کتاب فی سیرة الفاضل» یادداشت کرده‌اند.

موضوع کتاب سیرة الفلسفیة چنانکه ظاهر عنوان آن مینماید تنها شرح آراء اخلاقی محمدبن زکریای رازی نیست بلکه اهمیت خاص آن از این بابت است که رازی در آن از شخص خود گفتگو میکند و از سیره خویش و پسندیده بودن آن مدافعت مینماید چه این دانشمند حکیم پس از رسیدن بمراحل شیخوخیت کسانی را دیده بوده است که منکر مقام فلسفی او بوده و سیره اخلاقی او را مورد سرزنش و انتقاد قرار میداده‌اند. رازی در این رساله با ایمان کامل بمقام بلند خود اعتراضات مخالفین را رد میکند و عدم انحراف خود را از سیره اخلاقی که اتخاذ‌کرده بوده و

۱- حاجی خلیفه در جلد سوم کشف‌الظنون ص ۶۴۰ (طبع فلوگل) این کتاب را «سیرة الخلفا» نامیده و این ظاهراً غلطی است از ناشر کتاب. مترجم گوید: ظاهراً آقای استاد کراوس را در اینجا اشتباهی دست داده و کتاب سیرة الخلفاء رازی را با کتاب سیرة الفلسفیه یا سیرة الحكماء خلط کرده چه رازی بشهادت مسعودی در مقدمه مروج‌الذهب کتابی در تاریخ خلفا داشته و باحتمال قوى حاجی خلیفه هم اسم این کتاب را از مقدمه مروج‌الذهب مسعودی برداشته است. (عباس اقبال)

۲- این عنوان با عنوان کتاب رازی درست نمی‌سازد زیرا که رازی ظاهراً هیچ کتابی در سیاست مدن نوشته و گویا مؤلفین در این مورد او را با فارابی اشتباه کرده‌اند.

خدماتی را که بوسیله دانش خویش بمردم نموده یادآور میشود و چون رازی طبیبی بوده است دور از مشرب متزهدین و پیرو سیره اطبای قدیم یونانی و طالب احراز مقامی نظریه ایشان کاملاً اهمیت درجه خدمتگزاری خود را با بناء جنس خود در می یافته است.

انصافاً در تاریخ تمدن اسلامی کمتر نماینده‌ای دیده شده است که مثل رازی از مدعائی که آنرا عین حق میدانسته باقوتی تمام دفاع کند و تا این درجه در امری که سیره شخص مدعی علیه مورد اعتراض بوده ایمان و صمیمیت بخرج دهد و اگر در این مقام نظریه جهت رازی بتوان یافت همانا حنین بن اسحاق مترجم است که پاره‌ای قسمت‌ها از سیره او را که بقلم خود او نگاشته شده بوده این ای اصیبعت در طبقات الاطباء آورده^۱. حنین بن اسحاق که مثل رازی از علمای عظیم الشأن است و تمام عمر خود را بوسیله ترجمه در شناساندن معارف یونانی بمسلمین گذرانده مورد حسد و ملامت مخالفین قرار گرفته بوده تا آنجا که بر اثر همین قبیل پیش‌آمدتها از چشم خلیفه نیز افتاده و این کیفیت او را بر آن داشته که مانند رازی با جسارت و صفاتی تمام از مقام و سیره خود دفاع کند و بر اعتراض و ملامت گویان جواب گوید.

رازی در این کتاب سیره اخلاقی خود را تعقیب سیره سقراط حکیم معرفی میکند و او را امام و قدوة خود میشمارد

و آرزوی او تشبیه باین حکیم است. صاحب کتاب اعلام النبوه یعنی ابوحاتم رازی اسماعیلی از محمدبن زکریای رازی که در آن ایام هدف تیر طعنهٔ جمیع دعاۃ اسماعیلی بوده‌چنین یاد می‌کند: «زعم الملحدای الرازی انه استدرك بفطنته مالم یفطن له من تقدمه و ابدع مقالته السخیفة و زعم انه نظیر بقراط فی الطب و سقراط فی استخراج اللطائف^{۱۷}»

این نوع تجلیل مقام از سقراط که رازی در نوشته‌های خود بآن می‌پردازد در تاریخ حکمت اسلامی قابل توجه خاصی است. ابویعقوب کندی فیلسوف اول کسی است در اسلام که متوجه اهمیت شان سقراط حکیم شده و چندین کتاب در باب او نوشته که بدینختانه امروز تمام آنها مفقود است و یکی از آن جمله در باب مرگ این حکیم بوده است.^{۱۸}

حکایت مرگ سقراط در تاریخ حکمت اسلامی اهمیت مخصوصی پیدا کرده چنانکه نگارنده‌گان رسائل اخوان الصفا سقراط را شهید راه حقیقت و نمونهٔ کامل مردی که در مقابل قضا و قدر تسليم باشد شمرده و شهادت او را در شمار شهادت عیسی و شهدای کربلا آورده‌اند^{۱۹} و عین این درجه از شهادت

۱۷ - صفحه ۲۳۶ از نسخه خطی

۱۸ - الفهرست ص ۲۶ وابن ابی اصیله ۱ : ۲۱۲ و فقط ص ۳۷۴

۱۹ - رسائل اخوان الصفا (چاپ بمعنی) ج ۴ صفحات ۱۱۹ و ۱۳۵ و ۲۱۴ و ۲۷۹ . قسمتی از این ییانات را در طبقات الاطباء (۱ : ۴۳) و فقط (ص ۱۹۷)

را آباء کلیسای مسیحی در مغرب سقراط نسبت داده‌اند؟^۴
در کتاب سیرت فلسفی رازی از سیرت سقراط حکیم دو تقریر
مذکور است یکی آنکه مخالفین رازی سقراط را بآن می‌شناخته
و بدیگران می‌شناسانده‌اند، دیگری سیرتی که رازی از حکیم
مزبور بدست داده.

خصوم رازی سقراط را مردی ناسک و گوشگیر و دشمن
انتظامات اجتماعی و مخالف تولید مثل و بقای نسل معرفی
می‌کرده‌اند در صورتی‌که پیش رازی سقراط مردی است وطن‌پرست
و تا حدی شریک در امور اجتماعی هموطنان خود و برخلاف
تهمت مخالفین دشمن بقای نسل نبوده و خود نیز بتولید مثل

بقیه پاورقی صفحه قبل

نیز میتوان یافت. ماسین یون در کتاب سابق‌الذکر خود (ص ۱۸۶ حاشیه ۴) یکی از بیانات منسوب بسقراط را در اخوان‌الصفا با بیاناتی از حلاج تطبیق کرده.
بعلاوه متصوفه سقراط را یکی از مراجع اسناد خود میدانند (رجوع کنید بدیوان حلاج تأییف ماسین یون در مجله آسیانی ۱۹۳۱ ص ۱۳۷ و حکمة‌الاشراق سهروردی (ص ۳۷۱). در این اسنادات متصوفه سقراط را در ردیف هرمس و اغاثوذیمون و ابیدقلس و افلاطون و حلاج و ابن‌سعین می‌آورند. در نوشتگات جابرین حیان ذکر بعضی رسائل در کیمیا منسوب بسقراط هست و جابر در کتاب الخواص الکبیر گوید کسی که بمعرفت کامل برسد بسقراط تقرب می‌جوید. در باب سقراطی که افلاطون در کتاب ضیافت بتقریر حال او پرداخته رجوع کنید بکتاب مصارع العشاق سراج ص ۴ ۲۰ - رجوع کنید بتألیفات هارنک Harnack بنام سقراط و کلیسای قدیم (۱۹۰۱) و تاریخ عقاید (۱: ۵۰۷ طبع چهارم) و کتاب گنکن Geffcken باش سقراط و عالم عیسویت قدیم (۱۹۰۸)

پرداخته است.

رازی سعی میکند که این دو تقریر متضاد از سیرت سقراط را بهم وفق دهد و بگوید که سقراط دو دوره زندگانی داشته و اگر در دوره اول چنان میزیسته است که مخالفین گویند بر خلاف در دوره دوم آن سیره را داشته که رازی مذاх و پیرو آن است.

اما باید فهمید که این دو تقریر متضاد از سیرت سقراط که در میان مسلمین انتشار یافته از کجا ناشی است و منشاء و مبداء هریک چه بوده. ظاهراً سیره‌ای که رازی از سقراط نقل میکند از مکالمات افلاطون بخصوص از کتاب ضیافت اوناشی شده در صورتیکه تقریر مخالفین از روایات حکماء کلبی مخصوصاً آن تیس تن^{۱۰} مأخوذه است و امری که این نکته ثانوی را تأیید میکند اینکه دشمنان سقراط در تقریر سیره او این حکیم را « خمنشین » و یا بانگرد دانسته و پاره‌ای از اقوال دیوجانوس را باو نسبت داده‌اند^{۱۱} و از سیرت فلسفی رازی چنین استنباط می‌شود که این دو روایت از سیرت سقراط که منشاء آن بسیار قدیمی

Antisthène -۲۱

۲۲- در قدیم اپیکتتوس Epictète در کتاب مقالات خود (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۶ و ج ۳ ص ۲۱ و ۲۶ و ج ۴ ص ۹ و ۱۱) سقراط را بادیوجانوس قیاس کرده. در مشرق خمنشینی را که از مزایای زندگی دیوجانوس بوده علاوه‌بر سقراط بافلاطون نیز نسبت میداده‌اند و این بیت حافظ شاهدان است که گوید :

جز فلاطون خمنشین شراب سرحدت بما که گوید باز (عباس اقبال)

است هنوز تا قرن نهم میلادی (سوم هجری) در میان مردم
سایر بوده است.

اگر بشود گفت که رازی در تقریر سیرت پسندیده سقراط
بمنقولات کتب افلاطون یا مؤلفات کنده نظر داشته منبع
مخالفین او در نقل روایت حکماء کلی در باب سیرت دیگر
سقراط درست مشخص نیست و این روایت ثانی را بعضی دیگر
از مؤلفین اسلامی نیز نقل کرده‌اند از قبیل قسطی که در ابتدای
شرح حال سقراط مینویسد که او را « سقراط‌الجب » گویند چه
در جب (چاه) یادن (خم) می‌نشست و هرگز منزلي دیگر
اختیار نکرد. همچنین امیر ابوالوفاء مبشرین فاتک در کتاب
مختارالحکم و محسن‌الکلم که بسال ۴۶۵ هجری تألیف یافته
وابن‌ابی‌اصبیعه نیز آنرا در دست داشته^۱ از سقراط بهمین شکل
سخن میراند و بعضی از اقوال مشهور دیوجانوس از قبیل جواب
او را باسکندر که « از مقابله آفتاب من برخیز » بسقراط نسبت
میدهد.

اشتاین شنايدر عقیده دارد که مؤلف مختارالحکم کتاب
تاریخ‌الحكماء حنین بن اسحق را که امروز مفقود است در دست

۲۳ - تاریخ ادبیات عرب تأثیف بروکلمن (۱ : ۴۵۹) . غیر از نسخی که
بروکلمن بدست داده نسخه نفیسی از این کتاب در موزه بریتانیا (Or. 8691)
هست بنام منتشر‌الحکم بدون تعیین نام مؤلف و قسمت راجع بسقراط در ورق ۴۶-۲۸
است تحت عنوان « اخبار سقراط‌الزاہد ». قسمتی از این اخبار را که راجع بسیرت
زهد سقراط است بل Boll از روی ترجمه لاتینی دورنیزی De Renzi سوردمطالعه
قرار داده و نتیجه تبع خود را در مقاله‌ای بعنوان « بطليموس قلوذی از لحاظ‌فلسفی »
در ضمیمه سالنامه فقه‌اللغة آلمان در ۱۸۹۴ طبع کرده .

داشته. اگر این فرض صحیح باشد میشود احتمال داد که مخالفین رازی روایت خود را درباب سیرت سقراط از کتاب مذکور حنین بن اسحاق گرفته باشند.

اگر چه قسمت اول و آخر کتاب سیرت فلسفی رازی در مدافعه از سیرت خود اوست لیکن قسمت وسط متضمن شرح سیرتی است که هر فیلسوفی باید بآن متصف باشد. در اینجا مقصودما ییان جزئیات آرائی که رازی در کتاب خود آورده است نیست چه این بحث باید بعد از مطالعه دقیق سایر مؤلفات او که غالباً آنها هنوز بطبع نرسیده و رازی در آنکثر موارد خواننده را بآنها حواله میدهد مورد مطالعه قرار گیرد و نگارنده امیدوار است که بعدها مجموع آراء و عقاید حکمی رازی را در تألیفی علیحده انتشار دهد.

رازی در این کتاب در ضمن شش دستور اصولی را که هر فیلسوفی باید رعایت کند توضیح میدهد و در میان این اصول آنکه بیش از همه رازی بآن اهمیت می‌نهد مسئله لذت و آلم است.

اهمیتی که مسئله لذت و آلم در سیرت حکمی رازی داشته از منابع دیگر نیز معلوم است و ناصرخسرو در زاد المسافرین قسمت مهمی از یکی از رسائل رازی را که «کتاب اللذة» نام داشته نقل کرده^{۲۴} و در کتاب طب روحانی نیز رازی شرحی از

۲۴ - زاد المسافرین ص ۲۳۵-۲۳۱ ورد ناصرخسرو برآقوال رازی در این باب ص ۲۴۴ - ۲۴۵ مخصوصاً در ص ۲۳۵ که گوید: «این جمله که یاد کرد یم قول محمدبن زکریاست اند بر مقالتی که مرآن را مفرد برشح لذت بنابرده است».

این مقوله بحث نموده است^۰ :

یکی از مؤلفین متأخر شیعی یعنی ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت در کتاب الیاقوت از تألیفات خود یکی از آراء فلسفی راجع به مسئله لذت و آلم را مورد انتقاد قرار میدهد و علامه حلی که کتاب الیاقوت را شرح کرده این رأی مخصوص را از محمدین زکریای رازی میداند^۶ :

ابوعلی مسکویه نیز همچنانکه «دویوئر» اشاره کرده در کتاب الاخلاق خود^۷ باین رأی رازی راجع بلذت اشاره نموده است.

مقاله رازی راجع بلذت چنانکه در منابع مذکور در فوق بیان شده با آنچه در این باب در کتاب سیرت فلسفی آمده تفاوت دارد.

ناصرخسرو در زاد المسافرین لذت را از لحاظ مبداء جسمی و نفسانی آن مورد بحث قرار میدهد و میگوید که لذت

۲۵- ورق ۵ از نسخه خطی این کتاب

۲۶- این فقره را اول بار عباس اقبال در کتاب جلیل القدر خود خاندان نوبختی (طهران ۱۹۳۳) ص ۱۶۸ بعد روش ساخته است و اگرچه آقای اقبال زمان مؤلف یاقوت را در حدود قرن چهارم تعیین نموده لیکن عقیده آقای میرزا محمدخان قزوینی نظر بطرز اشاعه کتاب براین است که مؤلف نبایستی فاصله زیادی با عصر علامه حلی که در ۷۲۶ مرسد داشته باشد. بنابراین علامه حلی رازی رأی خود را در باب لذت از فورون‌لذی Pyrrhon گرفته. قطعی (۲۵۹ - ۲۶۰) نیز فلسفه رازی را بافلسفه فورون‌لذی از یک منشاء میداند. اشاره مختصری هم برای رازی در باب لذت در شرح تعریف‌الکلام خواجه نصیر طوسی بقلم علامه قوشجی (ص ۳۱۳ از چاپ سال ۱۳۰۷) چنانکه دوستانه آقای خدیری بن نشان داده است.

۲۷- چاپ مصر سال ۱۳۲۹ ص ۳۵ بعد.

کیفیتی ثابت نیست بلکه برگشت جسم است بحالت طبیعی بعد از آنکه درک الْمی موجب اختلال این حالت شده بوده است. «دوبوئر» سابقاً باین نکته پی برده بود که این شکل تعریف لذت مقتبس از کتاب طیماوس افلاطون است و منقولات ناصرخسرو را در این باب میتوان در حقیقت در حکم شرح محتویات کتاب افلاطون راجع باین فقره دانست.

برخلاف رازی در کتاب سیرت فلسفی لذت و الْم را از لحاظ اخلاقی تحت مطالعه می‌آورد و می‌گوید که فیلسوف حقيقة کسی است که از لذاتی که مایه خسaran عقل و اخلاق است احتراز جوید و علم و عدل را که سلب لذت واقعی بعد از مرگ است بر لذایذ جسمانی ترجیح نهد لیکن اختیار این سیرت مستلزم آن نیست که مرد شیوه مرتاضین هند را در سوختن جسد و افکنندن خود برآتش سوزان یا سیره مانویه را در ترك جماع و گرسنه و تشنه و پلید نگاهداشتن خود و یا روش نصاری را در رهبانیت و انزوای در صوامع و یا طریقه جمعی از مسلمین را در اعتکاف در مساجد و ترک مکاسب و اقتصار بر کم خوراکی و درشت پوشانکی اختیار کند و از لذات فعلی چشم پیشده بلکه باید بدیده عقل در لذایذ ببیند و آنها را پیشه کند که بعواقبی مولیم و تبعاتی وخیم نکشد.

مرتضی ناسک بعقیده رازی با نفس خود ظالم است و راهی می‌رود که با سیره و اخلاق اسلاف سازش ندارد چه اسلاف گفته‌اند که فلسفه تشبیه بخداؤند عز وجل است تا آنجا که

ممکن شود و آن نسبت بنفس عادل و رحیم بودن است. فیلسوف واقعی باید سیرتی برگزیند که از زهد و ریا دور واز تعیش و تفتن بری باشد و در هیچیک از دو ورطه افراط و تفریط نیفتد.

در بیان مسئله ریاضت و تزهد رازی داخل در بحث مسئله‌ای می‌شود که از قدیم محل نزاع حکما بوده و آن مسئله رساندن الْم و درد است. موجودات ذی حس از قبیل کشتن آنها بشکار و یا استفاده از آنها در بارکشی وسواری وغیره.

رازی برخلاف بعضی از حکماء سلف مثل فلورترخس (پلوتارک) و پورفیریوس آزار رساندن بحیوانات و قتل را در مرور ضرورت و مطابق طریقه‌ای عقلی با رعایت عدالت و انصاف جایز می‌شمارد و می‌گوید که این نوع الْم را در جائی که امید دفع الْمی عظیمتر از آن در پیش باشد می‌توان روا داشت مثلاً اسب را در موقعی که خطر جان درمیان است می‌توان بضرب رکاب بر تاختن برانگیخت یا بر عضوی متعدد داغ نهاد و در صورت ترس از امراض دردناک دوائی تلغخ نوشید یا ترک طعام لذید کرد ، با این حال جای این سؤال باقی است که رازی که به مذهب تناسخ قائل بوده چگونه می‌توانسته است که بین عقاید تناسخی خود و این رأی خاص در باب آزار بحیوانات بتهیه راه توفیقی در ذهن خویش قادر آید!

* * *

در خاتمه این مقدمه لازم میدانم تشکرات صمیمانه خود را تقدیم آقای میرزا محمدخان قزوینی نمایم که با کمال محبت

با ناشر این اوراق در قرائت این رساله مساعدت کرده و با
تصحیح بعضی مواضع بر او منت گذاشته است.

السيرة الفلسفية

« هعن »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال أبو بكر محمد بن زكريا الرازي — ألحق الله روحه بالروح والراحة — :
إن ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل لما رأينا نداخِل الناسَ ٤
وتصرف في وجوه من المعاش عابونا واستقصونا وزعموا أنا حائدون عن سيرة
الفلسفه ولا سيما عن سيرة إمامنا سocrates المأثور <عنه> أنه كان لا يعشى
الملوك ويستخف بهم إن هم عشوه ولا يأكل لذيد الطعام ولا يلبس فاخر الثياب ٥
ولا يبني ولا يقتني ولا يُنسِل ولا يأكل لثما ولا يشرب خمراً ولا يشهد لهواً بل
كان مقتصرًا على أكل الخشيش والاتفاق في كساءٍ خلق والإيواء إلى حبٍ في
البرية ، وأنه أيضًا لم يكن يستعمل التقبة للعوام ولا للسلطان بل يجههم بما هو
الحق عنده بأشرح الألفاظ وألينها . وأماماً نحن فعل خلاف ذلك . ثم قالوا في
مساوي هذه السيرة التي سار بها إمامنا سocrates إنها مخالفة لما عليه مجرى الطبع
وقوام المرث والنسل وداعية إلى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم . وسنُجِّيهم ٦
بِمَا عندنا في ذلك إن شاء الله

فتقول : أمّا ما أثروه عن سocrates وذكروه فقد صدقوا وقد كان ذلك منه ،
لكنهم جعلوا منه أشياءً آخر وتركوا ذكرها تعمدًا لوجوب موضع الحجة علينا . ١٠
وذلك أن هذه الأمور التي أثرواها عن سocrates قد كانت منه في ابتداء أمره إلى
مدة طويلة من عمره ، ثم اتقل عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب
العدو وحضر مجالس اللهو وأكل الطيبات إلا من اللحم وشرب يسير المسكر . ١٨
وذلك معلوم مأثور عند من عُنِ باستقصاء أخبار هذا الرجل . وإنما كان منه

(٤) أبو نصر خ — (٤) حائدين خ — (٥) لا ينشاخ — (١٥) لعل العواب :

أو تركوا — (١٦) ان بعده الامور خ — (١٧) عن سات خ

ما كان في بده أمره لِشدة عجّبه بالفلسفة وجّه لها وحرصه على صرف زمان الشهوات والشغل باللذات إليها ومؤانة طبعه له على ذلك ، واستخفافه واسترذاله لِمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التي تستحق أن تلاحظ بها وأثر ما هو أحسن | ١٦

منها عليها . ولا بد في أول الأمور المشوقة المنشوقة من فضل ميل إليها وإفراط في حُبّها ولزومها وشنآن الخالفين فيها ، حتى إذا وغل فيها وقرت الأمور به قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال ، كما يقال في المثل «لكلَّ جديد لدّة» . فهذه كانت حال سقراط في تلك المدة من عمره ، وصار ما أثر عنه من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس | ١٧

والناس مُولعون بِإذاعة الخبر الطريف النادر والإضراب عن المألوف والمعتاد . فلسنا إذاً بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنا مقصرين عنه في ذلك تقصيراً كثيراً ومغرين بالنقص عن استعمال السيرة العادلة وقع الهوى | ١٨

وحبّة العلم والحرص عليه . خلافاً إذاً لسقراط ليس في كيفية السيرة بل في كيّتها ، ولستنا بمتقصين إن أفرغنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق وكان الإقرار بالحق أكثر شرفاً وفضيلة . فهذا ما نقوله في هذا الموضوع | ١٩

وأما ما عابوه من سيرتي سقراط فإنّا نقول : إنّ العيب منها بحق أيضاً كيّتها لا كيفيةها إذ من البين أنه ليس الاهتمام في الشهوات وإشارها الأمر الأفضل الأشرف على ما يبتنا في كتابنا «في الطب الروحاني» ، لكن الأخذه من كل حاجة بمقدار ما لا بد منه أو بمقدار ما لا يجلب أبداً <يفضل> | ٢٠

على اللذة المصابة منها . وقد رجع سقراط عن المفرط منها الذي هو العيب بالحقيقة والداعي إلى خراب العالم وبوار الناس ، إذ قد عاد إلى أن أنسى وحارب

(٣) لمن لا يخالطن — (٤) مولعون خ — والاطراف خ — (٥) ومترون خ —

(٦) ولستا بمعى ان فرما خ — (٧) نحن خ — (٨) <يفضل> : راجع ص ١٠٢ س ٢ ، او : <يرجع> (راجع ص ١٠٣ س ٢) ، او : <زائد>

العدو وحضر مجالس اللهو . ومن فعل ذلك فقد خرج عن أن يكون ساعياً في خراب الدنيا وبوار الناس ، وليس يجب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغوفاً في الشهوات . ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط فإننا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتكلمين وإذ قد جرى في هذا المعنى ما جرى فلتلي القول في السيرة الفلسفية ليتفتح بها محبو العلم ومؤثروه

فقول : إننا نحتاج أن نبني أمرنا فيها هو غرضنا المقصود في هذه المقالة على أصول قد تقدم بياناتها في كتب آخر لا بد من الاستعانة لتخفيض ما في هذه المقالة بها . فنها كتابنا « في العلم الإلهي » ، وكتابنا « في الطب الروحاني » ، وكتابنا « في عدل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسمين بالفلسفة » ، وكتابنا « في موسم بشرف صناعة الكيمياء » ، ولا سيما كتابنا الموسم « بالطب الروحاني » ، فإنه لا غنى عنه في استئتمان غرض هذه المقالة والأصول | التي نبني عليها فروع السيرة الفلسفية ونأخذها هنا ونقتضيها اقتضاها . وهي : أن لنا حالة بعد الموت حيدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدة كون أنفسنا مع أجسادنا ، وأن الأمر الأفضل الذي له خلقنا وإليه أجري بنا ليس هي إصابة اللذات الجسدانية بل اقتناه العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم ، وأن الطبيعة والموى يدعونا إلى إشار الللة الحاضرة وأماماً العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة لأمور يؤثرها علينا ، وأن المالك لنا الذي منه نرجو التواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا لا يريد إيلامنا ويكره لنا الجحور والجهل ويحبّ منا العلم والعدل فإنّ هذا

(١٠) بفصل خ — (١٢) عن من استقام خ — التي تanax — (١٣) سيدة خ — ونقتضها اقتضاها خ — (١٧) تدعوا بanax — (١٨) فكتير ما خ — (١٩) رجيمان خ —

الملك يعقوب المؤلم متأ ^(و) من استحقاق الإيلام بقدر استحقاقه ، وأنه لا ينبغي أن نتحمل ألمًا في جنب اللذة يفضل علينا ذلك الألم في كيته وكيفيته ؛ ^٢ وأن البارئ حل وعزم قد وكل الأشياء الجزئية من حواجتنا إلينا كالحرارة والنسيخ وما أشبه ذلك بما به قوام العالم وقوام المعيشة . فلتكن لنا مسلمة لنبيها عليها

^٦ فنقول : إنه إذا كانت للذات الدينية والآلام منها منقطعة بانقطاع العمر وكانت للذات العالم الذي لا موت فيه دائمة غير منقطعة ولا متناهية فالمجنون من اشتري للذة بائنة منقطعة متناهية بدائمة باقية غير منقطعة ولا متناهية . فإذا كان الأمر كذلك تبعه ووجب منه أنه لا ينبغي لنا أن نطلب الذلة لا بد في الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلص إلى عالم النفس أو يوجب علينا في عالمنا هذا ألمًا مقداره في كيته وكيفيته أعظم وأشد من اللذة التي آثرناها ، فاما سائر ذلك من اللذات فباحة لنا . على أن الرجل الفيلسوف قد يترك كثيراً من هذه المباحث ليمرّن نفسه على ذلك ويعودها فيكون ذلك عليه في الموضع الواجب أهون وأيسر كما ذكرنا في « كتاب الطب الروحاني » . ^{١٠} لأن العادة كما ذكر القدماء طبيعة ثانية تسهل العسير وتؤنس بالستوحش منه ، إن كان في الأمور النفسية وإن كان في الأمور الجسدية ، كما نرى الفيوج أقوى على المشي والجند أجرأ على الحرب ونحو ذلك مما لا خفاء به في تسهيل العادات للأموز التي كانت تصعب وتعسر قبل اعتيادها . وهذا القول وإن كان وجيزاً بحلاً – أعني ما ذكرناه في مقدار اللذة المخصوصة – فإن تحنته من الجزئيات أموراً كثيرة ؛ على ما قد بيّناها في « كتاب الطب الروحاني » . ^{١٨}

(٢) يختلخ — من جنبه — علينا — (٣) إليها والمرانة — (٤) أشبهه —
ووجب عنه — (رابع من ١٠٣ س ٢ و ١٧) — (٥) من الوصول — (٦) ليمون .
شه — (٦) الأمور النفسية — (٧) من تسهيل ؟

فإنه إن كان الأصل الذي وضناه من أنه لا ينبغي للعامل أن ينقاد | لللة
 يخشى معها ألمًا يرجع على الألم الذي يصل إليه من مكافحة ترك الللة وقع
 الشهوة صحيحًا حقًا في نفسه أو مصادرًا عليه فقد وجب منه وتبه أنا لو قدرنا ٣
 في حالي على أن نملك الأرض كلها مدة عرنا بارتکاب من الناس ما لا يرضاه
 انه مما كان به معنا من الوصول إلى الخيرة الدائمة والنعيم المقيم لم يكن ينبغي
 لنا أن نفعل ذلك ولا تؤثره . ولو استحققنا أيضًا أو كان الاستحقاق ٤
 غالباً علينا في أنا إن أكلنا في المثل طبقاً من رطب سرمديا عشرة أيام لم يتبغ
 أن تؤثر أكله . وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما — على
 عظم أحدهما وصغير الآخر بالإضافة — من الأمور الجزئية التي كل واحد منها ٥
 صغير بالإضافة إلى الأعظم كبير بالإضافة إلى الأصغر ، مما لا يمكن القول أن
 يأتي عليه إكثرة ما تحت هذه الجملة الكلية من الأمور المفردات الجزئية
 وإذا قد بان في هذا الموضوع ما أردنا بيانه فلنقتصر إلى بيان غرض آخر من ٦
 ١٢

أغراضنا تال لهذا الغرض

فقول : إنه لما كان الأصل الذي وضناه من أن ربنا ومالكنا مشيق
 علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضًا أنه يكره أن يقع بنا ألم ، وأن جميع ما يقع ٧
 بنا منه مما ليس من اكتسابنا واختياراتنا بل مما في الطبيعة فلأنه ضروري لم
 يكن بد من وقوعه . ووجب من ذلك أنه لا ينبغي أن نقول حسناً به من غير
 استحقاق منه لذلك الإيلام أو لغير صرفنا عنه بذلك الألم ما هو أشد منه . ٨

- (٤) لعل الصواب : في الناس — (٥) ما كان به خ — (٦) أيضًا و كان خ —
- (٧) غالب علينا — رطب سرمديا عشرة خ — لم يتبغ خ — (٨) الذي ذكرناها خ —
- (٩) كل واحد منها خ — (١٠) كبير (تصحيح مشكوك فيه) : نسبة خ — (١١) تال خ —
- عليه كثرة ما خ — الجملة الثالثة (!) من خ — (١٢) تال خ — (١٤) انه كما
 كان خ — الذي وصفناه خ — (١٥) ايضا وانه خ — (١٦) ان يؤلم معاشه خ —
- (١٨) الألم مما هو خ

وتحت هذه الجملة أيضاً تفصيل كثير يدخل فيها المظالم جميعاً، وما يتلذذ به الملوك من الصيد للحيوان ويفرط فيه الناس من الكذ للبهائم في استعمالها.

فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسَنَّ طريقاً ومذهب عقلٍ عدلٍ لا يُعدى
ولا يُحارعنه . فیوْقَ الْأَلْمُ حِیثٌ يُرْجَی بِهِ دُفْعٌ مَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْهُ ، نَحْوُ بَطْ
الْجَرَاجَ وَكَيْ العَضُوُ التَّفِنَ وَشُرْبُ الدَّوَاءِ الْمُرَّ الْبَشِّعَ وَتَرْكُ الطَّعَامِ الْلَّذِيدِ خَشِيشَةَ
الْأَمْرَاضِ الْعَظِيمَةِ الْأَلِيمَةِ . وَتَكَدَّ الْبَهَائِمُ كَدَّ قَصْدٍ لَا عَنْفَ فِيهِ إِلَّا فِي
الْمَوَاضِعِ الَّتِي تَدْعُوُ الْفَرَارَةَ فِيهَا إِلَى الإِعْنَافِ وَيُوجَبُ الْعُقْلُ وَالْعَدْلُ ذَلِكَ كَعْثَ
الْفَرَسُ عِنْدَ طَلْبِ النَّجَاهَ مِنَ الْعَدُوِّ ، فَإِنَّهُ يُجَبُ فِي الْعَدْلِ حِیثُنَّ أَنْ يُحَثَّ وَيُتَلَفَّ
فِي ذَلِكَ إِذَا رُجِيَ بِهِ خَلاصُ الْإِنْسَانِ ، وَلَا سِيَّما إِذَا كَانَ عَالَمًا خَيْرًا أوْ لَهُ غَنَمٌ
عَظِيمٌ فِي وَجْهِهِ مِنَ الْوِجُوهِ الْعَائِدِ صَلَاحَهَا عَلَى جَمْلَةِ النَّاسِ ؛ إِذَا كَانَ غَنَمٌ مِثْلُهُنَّ
الرَّجُلُ وَيَقْاتُهُ فِي هَذَا الْعَالَمِ أَصْلَحَ لِأَهْلِهِ مِنْ بَقَاءِ ذَلِكَ الْفَرَسِ . أَوْ كَرْجَلِينَ وَقَعَافَ
بَرِيَّتَهُ لَا مَاءَ فِيهَا وَمَعَ أَحَدِهِمَا مِنَ الْمَاءِ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَخْلُصَ بِهِ | نَفْسَهُ دُونَ صَاحِبِهِ ،
فَإِنَّهُ يَنْبَغِي فِي تَلْكَ الْحَالَةِ أَنْ يُؤْمَرَ بِالْمَاءِ أَعْزَزُ الرَّجَلَيْنِ عَلَى النَّاسِ بِالصَّالِحِ .

فَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْأَمْرَوْنِ وَأَشْبَاهِهَا

وَأَمَّا الصَّيْدُ وَالْطَّرَدُ وَالْإِبَادَةُ وَالْإِهْلَاكُ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لِلْحَيْوَانِ الَّذِي
لَا يَعِيشُ كَمَالَ الْعِيْشَةِ إِلَّا بِاللَّحْمِ كَالْأَسْدُ وَالْمُنْزُورُ وَالْذَّئَابُ وَمَا أَشْبَهُهُ : وَالَّتِي يَعْظُمُ
أَذَاهَا وَلَا مَطْعَمٌ فِي اسْتَصْلَاحِهَا وَلَا حَاجَةٌ فِي اسْتِعْمَالِهَا مِثْلُ الْحَيَّاتِ وَالْعَقَارِبِ
وَنَحْوُهُنَّ . فَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْأَمْرَوْنِ . وَإِنَّمَا جَازَ أَنْ تُتَلَفَّ هَذِهِ
الْحَيَّاتُ مِنْ جَهَتِينَ : إِحْدَاهُنَّ أَنَّهَا مَتَى لَمْ تُتَلَفَ أَتَلَفَتْ حَيَّاتٍ كَثِيرَةَ .

(١) تدخل خ — وما يتلذذ خ — (٢) فيوجب خ — (٤) يجاز عنه خ —
يرجى به ويع ماخ — (٥) المراج خ — (٦) الالة خ — (٧) الذى مدعوه خ — لعل
الصواب : إلى الإعانت — (٨) صلاحه على خ — (٩) وقفاف خ — (١٠) الى
يعلم خ

فهذا باب خاصٌ بأمثال هذه الحيوانات ، أعني التي لا تعيش إلا باللحم . وأما الآخرى فإنه ليس تخلص النقوس من جُثَّةٍ من جُثَّةِ الحيوانات إلا من جُثَّةِ الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخلص أمثال هذه النقوس من جُثَّتها شيئاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلما اجتمع لـتـي لا تعيش إلا باللحم الوجهان جميعاً وجب إبادتها ما أمكن ، لأنَّ في ذلك تقليلاً من ألم الحيوان ورجاءً أنْ تقع نفوسها في جُثَّةِ أصلـحـ

٦ وأما الحيات والعقارب والزنابير ونحوها فاجتمع لها أنها مولمة للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة فجاز لذلك إهلاكاً وإبادتها . وأما الحيوان المعمولة والعاشرة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكتها بل ٧ الرفق بالمعمولة على ما ذكرنا والاستقلال من الأغذاء بها ما أمكن ومن إنسالها ثلاثة تكثير كثرة تُخوِّج إلى إكثار ذبحها : لكن يكون ذلك بقصد وبحسب الحاجة . ولو لا أنه لا مطعم في خلاص نفس من غير جُثَّةِ الإنسان لما أطلق ١٢ حُكم العقل ذبحها البَّشَرَة . وقد اختلف التفاسرون في هذا الأمر فرأى بعضهم أن يقتدى الإنسان باللحم ولم يرَ بعضهم ذلك ، وسقراط من لم يُجزِّ ذلك ولما كان ليس للإنسان في حُكم العقل والعدل أن يقول غيره تع ذلك ١٠ أنه ليس له أن يقول نفسه أيضاً . وصار تحت هذه الجملة أيضاً أمور كثيرة يدفعها حُكم العقل ، نحو ما يعمله الهند من التقرب إلى الله يحرق أجسادها وطرحها على الحدائق المشحودة : ونحو المنانية وجثها أنفسها إذا نازعتها إلى الجماع ١٤ وإضناها بالجوع والعطش وتوسيخها باجتناب الماء واستعمال البول مكانه ١٨ ومعاً يدخل في هذا الباب وإن كان دونه كثيراً ما يستعمله النصارى

(٤) شبيه خ — (٥) تقليل خ — (٨) ملاكتها خ — (١٢) وفيه اختلاف — (١٤) لم يجزِّ — من لم يحرى ذلك خ — (١٨) ونحو المنانية وجثها خ — (٢٠) مما يستعمله خ

من الترثُّب والتخلُّي في الصوام وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك المكاسب والاقتصار على يسير الطعام وبشعه ومؤذنِي | اللباس وخشنه ؛ فإنَّ ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم وإيلام لها لا يدفع به ألم أرجح منه . وقد كان سقراط يسير مثل هذه السيرة من أول عمره غير أنه تركها في آخر عمره على ما ذكرنا قبل . وفي هذا الباب بين الناس تباين كثير جداً غير متطرق به .
ولا بد أن نقول في ذلك قوله مقاربة ليكون مثالاً

فنقول : إنه لما كان الناس مختلفين في أحوالهم فهم غذى نعمة ومنهم غذى بؤس ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات مطالبة أكثر بالغرين بالنساء أو بالخنزير أو حبِّ الرياسة ونحو ذلك من الأمور التي فيها بين الناس تفاوت كثير صار الألم الذي يقع بهم من قع شهواتهم مختلفاً اختلافاً كثيراً بحسب اختلاف أحوالهم . فصار المولود من الملوك والناشئ في نعمهم لا تحتمل بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشعر الطعام بالإضافة إلى ما يقعن به المولود من العامة ، لكن يتألم من ذلك ألمًا شديداً ؛ أو المعادون أيضًا إصابة لآلة مَا من اللذات يتأنمون عند المتع منها وتكون المؤونة عليهم متضاعفة وأبلغ وأشد من لم يعتد تلك اللذة ؛ ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم كلهم تكليفاً سواءً بل مختلفاً بحسب اختلاف أحوالهم . فلا يتكلف المتلطف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معيشته ما يتكلف أولاد العامة إلا على تدرج إن دعت ضرورة . لكن الحد الذي لا يمكن أن يتجاوز هو أن يمتنعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلا

(١) من الترهيب خ — في لزوم خ — (٢) الطعام وشققه خ — (٣) أرجح منها خ — (٤) كثيرة خ — لعل الصواب : غير متطرق إليه — (٨) يغضن خ — (١١) والناس في خ — (١٣) إصابة للذة خ — (١٥) ما لم يعتد خ — (١٧) المفلسون خ — (١٨) ما يكلفه خ — (١٩) الملاذ الذي لا يمكن الوصول إليها إلا

بإرتكاب الظلم والقتل وباجلحة بجمع ما يُسخطه الله ولا يجب في حكم العقل والعدل ، ويُباح لهم ما دون ذلك . فهذا هو الحد من فوق أعلى في إطلاق التنم . وأما الحد من أدنى في التقشف والتقلل فأن يأكل الإنسان ما لا يضره ٢ ولا يمرض عليه ولا يتعدى إلى ما يستلزم غاية الاستلذاذ ويشتهيه فيكون القصد إليه للذلة والشهوة لا لسد الجوع . ويلبس ما تختتم به شرتة من غير أذى ولا يميل إلى الفاخر والمنفَّش من اللباس : ويسكن ما يقيه من الحرارة والبرد ٦ المفرطين ولا يتعدى إلى المساكن الجليلة البهية المنقوشة المزخرفة إلا أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتسع معه في مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تعد ولا إيجاد لنفسه في الاكتساب . ولذلك يفضل في هذا المعنى المولودون ١ من الآباء الفقراء والناشئون في الأحوال الرثى لأن التقلل والتقشف على أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقلل والتقشف على سقراط أسهل منها على أفلاطون . وما بين هذين الحدين فباح لا يخرج به مستعمله من اسم الفلسفة بل ١٢ يجوز أن يسمى بها : وإن كان الفضل في الميل إلى الحد الأدنى دون الأعلى وكانت النقوس الفاضلة وإن كانت مصالحة لا جساداً عذيب في نعمة تأخذ أجسادها بالدرج إلى الحد الأدنى . فاما مجاوزة الحد الأدنى فنروج عن الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمانيا والرهبان والنساك ، وهو خروج عن السيرة العادلة وإسخاط الله تعالى يا يلام النقوس باطلأ واستحقاق ١٠

(٢) التقشف والمال خ — ما لا يخ — (٤) ولا يتعدى إلا ما يستلزم عليه الاستدلال خ — ويكون خ — (٦) وليس بغيره خ — (٧) والمنقوشة خ — (٩) ولذلك ينافي خ — (١٠) لأن المال خ — (١١) كان التقلل خ — أسهل منها على خ — (١٢) وما بين : وسائل خ — (١٣) في التسلى خ — (١٤) من نعمة خ — (١٥-١٤) بأخذ أجسادها خ — (١٦) والمانيا خ — (١٧) باطلاق استحقاق خ

للإخراج عن اسم الفلسفة . وكذلك الحال في مجاوزة الحد الأعلى ، نسأل الله
واهب العقل وفارج الفم وكاشف الهم توفيقنا وتسديداً ومعوتنا على ما هو
٣ الأرضى عنده والأزلف لنا لديه

وجملة أقول : إنه لما كان البارئ عز وجل هو العالم الذى لا يجهل والعادل
الذى لا يحور وكان العلم والعدل والرحمة ياطلاق و كان لنا بارئاً و مالكاً و كننا له
٤ عبیداً مملوكين وكان أحب العبيد إلى مواليهم آخذهم بسيرهم وأجرامهم على ستمهم
كان أقرب عيد الله جل وعز إلى أعلمهم وأعدهم وأرحمهم وأرأفهم . وكل هذا
الكلام مراد قول الفلاسفة جميعاً « إن الفلسفة هي التشبة بالله عز وجل بقدر
٥ ما في طاقة الإنسان » ، وهذه جملة السيرة الفلسفية . فاما تفصيلها فعلى ما في
« كتاب الطب الروحاني » ، فإننا قد ذكرنا هناك كيف تتزعز الأخلاق الريدية
عن النفس وكم مقدار ما ينبغي أن يُحرِّي عليه المتفلس أمره في الاكتساب
٦ والاقتناء والإتفاق وطلب مراتب الرئاسة

وإذ قد بيّنا ما أردنا بيانه في هذا الموضوع فنرجع ونبين < ما > عندنا ونذكر
الطاعنين علينا ونذكر أننا لم نسر بسيرة إلى يومنا هذا — بتوفيق الله ومعونته —
٧ نستحق أن نخرج بها عن التسمية فلسفياً . وذلك أن المستحق لخواص الفلسفة
عنه من قصر في جزء الفلسفة جميعاً — أعني العلم والعمل — بجهل
ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به . ونحن بحمد الله
٨ ومنه بتوفيقه وإرشاده فبرأه من ذلك . أما في باب العلم فن قبل أننا لوم تكن
عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعاً عن أن يُمحَّى
عاناً اسم الفلسفة فضلاً عن مثل كتابنا في البرهان ، وفي العلم الإلهي .

و في الطب الروحاني ، وكتابنا في المدخل إلى العلم الطبيعي ، الموسوم « بسمع الكيان ، ومقالاتنا في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء » ، و « في شكل العالم » ، و « سبب قيام الأرض في وسط الفلك » ، و « سبب تحرّك الفلك على استدارة » ، ومقالاتنا في التركيب ، و « أن للجسم حركة من ذاته وأن الحركة معلومة » ، وكتبنا في النفس | وكتبنا في الميول ، وكتبنا في الطب كالكتاب « المنصوري » ، وكتابنا « إلى من لا يحضره طبيب » ، وكتابنا « في الأدوية » ٦ الموجودة ، والموسوم « بالطب الملوكي » ، والكتاب الموسوم « بالجامع » ، الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل الملك ولا احتذى فيه أحد بعد احتذائي وحدزي ، وكتبنا في صناعة الحكمة التي هي عند العام الكيميا ، وبالجملة فقرابة ماتي كتاب ٧ ومقالة ورسالة خرجت عنّي إلى وقت عمل هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والإلهي . فأما الرياضيات فتلقى مقرّر بأتى إنما لاحظتها ملاحظة بقدر ما لم يكن لي منها بدّ ولم أُفِنْ زمامي في التمرّ بها بالقصد مني ذلك لا للمجز عنه . ومن ٨ شاه أو ختح له عذر في ذلك بأنّ الصواب في ذلك ما عملته لا ما يعمله المفتوّن لأعمارهم في الاشتغال بفضول المتنسّة من الموسومين بالفلسفة . فإن لم يكن مبلغـي من العلم المبلغ الذي أستحقّ أن أسمّي فيلسوفاً فلن هو ليـت شعري ٩ ذلك في دهرنا هذا

وأما الجزء العلـى فـتلقـي بعون الله وتوفيقـه لم أتعـد في سيرـيـ المـدينـ اللـذـينـ حدـدتـ ، وـلمـ يـظـهـرـ مـنـ أـفـالـيـ ماـ اـسـتـحـقـقـتـ أـنـ يـقـالـ إـنـهـ لـيـسـ سـيـرـيـ سـيـرـةـ ١٠ فـلـسـفـيـةـ . فـتـلقـيـ لـمـ أـصـحـ السـلـطـانـ صـحبـةـ حـاـمـلـ السـلاحـ وـلـاـ مـتـوـلـ أـعـمالـ ، بلـ صـحبـتـهـ صـحبـةـ مـتـطـبـبـ وـمـنـادـيـ يـتـصرفـ بـيـنـ أـمـرـيـنـ : أـمـاـ فـوقـ مـرـضـهـ فـعـلاـجـهـ

(٤) وان للحسـخـ — (١٢) وـلـمـ اـفـخـ — (١٣) ماـ تـمـلـخـ — (١٤) بـفـصـولـ خـ

(١٧) لـمـ اـبـدـخـ — اللـذـينـ حـذـوتـ خـ

وإصلاح أمر بدنـه ، وأمـا في وقت صحة بـدنه فـيـنـاسـه والـشـورـة عـلـيـه — يـعـلم الله
 ذـلـك مـنـى — بـجـمـيع ما رـجـوت بـه عـائـدـة صـلـاح عـلـيـه وـعـلـى رـعيـتـه . ولا ظـهـر مـنـى
 عـلـى شـرـه فـي جـمـع مـال وـسـرـف فـيـه وـلـا عـلـى مـنـازـعـات النـاس وـمـخـاصـيـتـهـم وـظـلـمـهـم ،
 بل المـعـلـوم مـنـى ضـدـ ذـلـك كـاهـ والتـجـاـف عـنـ كـثـير مـنـ حـقـوقـي . وـأـمـا حـالـتـي فـي
 مـطـعـمـي وـمـشـرـبـي وـلـهـيـ قـدـ يـعـلم مـنـ يـكـثـرـ مـشـاهـدـهـ ذـلـك مـنـى < أـنـ لـمـ أـتـعـدـ >
 إـلـى طـرـفـ الإـفـراـط ، وـكـذـلـكـ فـي سـاـئـرـ أـحـوالـ مـاـيـشـاهـهـ هـذـاـمـنـ مـلـبـسـ أوـ مـرـكـوبـ
 أـوـ خـادـمـ أوـ جـارـيـةـ . فـأـمـاـ بـحـبـيـ للـلـمـ وـحـرـصـيـ عـلـيـهـ وـاجـهـادـيـ فـيـ فـلـوـمـ عـنـدـ مـنـ
 صـحـبـيـ وـشـاهـدـ ذـلـكـ مـنـى أـنـ لـمـ أـزـلـ مـنـدـ حـدـانـيـ وـإـلـىـ وـقـىـ هـذـاـ مـكـثـاـ عـلـيـهـ حـتـىـ إـنـ
 مـنـىـ اـتـعـقـ لـ كـتـابـ لـمـ أـقـرـأـ أـوـ رـجـلـ لـمـ أـلـفـهـ لـمـ أـتـعـفـتـ إـلـىـ شـغـلـ بـتـةـ وـلـوـ
 كـانـ فـيـ ذـلـكـ عـلـىـ عـظـيمـ ضـرـرـ — دـوـنـ أـنـ آـتـيـ عـلـىـ الـكـتـابـ وـأـعـرـفـ مـاـعـنـدـ
 الرـجـلـ . وـإـنـ بـلـغـ مـنـ صـبـرـيـ وـاجـهـادـيـ أـنـ كـتـبـتـ بـمـثـلـ خـطـ التـعـاوـيـذـ فـيـ عـامـ
 وـاحـدـ أـكـثـرـ مـنـ عـشـرـينـ أـلـفـ وـرـقـةـ ، وـبـقـيـتـ فـيـ عـمـلـ الـجـامـعـ الـكـبـيرـ خـمـسـ عـشـرـةـ
 سـنـةـ أـعـمـلـهـ الـلـلـيـلـ وـالـنـهـارـ حـتـىـ ضـعـفـ بـصـرـيـ وـحدـثـ عـلـىـ فـسـخـ فـيـ عـضـلـ يـدـيـ
 يـمـعـانـيـ فـيـ وـقـىـ هـذـاـعـنـ الـقـرـامـ وـالـكـتـابـ ، وـأـنـاـ عـلـىـ حـالـ لـاـ دـعـهـمـ بـمـقـدـارـ
 جـهـدـيـ وـأـسـعـيـنـ دـائـمـاـ بـنـ يـقـرـأـ وـيـكـتـبـ لـ

٥ ظ فـيـنـ كـانـ الـمـقـدـارـ | الـذـىـ أـنـاـ عـلـيـهـ مـنـ هـذـهـ الـاـمـرـ عـنـ هـؤـلـاءـ الـقـومـ يـحـطـنـىـ
 عـنـ رـتـبـةـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ الـعـلـمـ وـكـانـ الـفـرـضـ مـنـ حـذـوـ سـيـرـةـ الـفـلـسـفـةـ عـنـدـهـمـ غـيرـ
 مـاـ وـصـفـنـاـ فـلـيـبـتـوـهـ لـنـاـ مـاـشـاهـدـةـأـوـمـكـابـهـ لـتـقـبـلـهـ مـنـهـمـ إـنـ جـامـواـ بـفـضـلـ عـلـمـ ،ـأـوـ زـرـدـهـ
 عـلـيـهـمـ إـنـ أـثـبـتـاـ فـيـ مـوـضـعـ خـطاـأـوـنـقـصـ . وـهـبـ أـنـ قـدـ تـسـاهـلـتـ عـلـيـهـمـ وـأـقـرـرـتـ
 بـالتـقـصـيـرـ فـيـ الـجـزـءـ الـعـلـيـ ،ـفـاـ عـسـىـ أـنـ يـقـولـوـاـ فـيـ الـجـزـءـ الـعـلـيـ ؟ـ فـيـنـ كـانـواـ

(٣) وـشـرـفـ فـيـ خـ — (٤) فـيـ مـطـعـمـ خـ — (٥) < أـنـ لـمـ أـتـعـدـ > : رـاجـعـ مـنـ ١٠٧ـ سـ ٧ـ ،ـ سـ ١٠٩ـ سـ ١٧ـ — (٦) يـشـاهـدـ هـذـهـ خـ — (٩) شـغـلـ فـيـ خـ — (١١) فـيـ عـلـمـ
 وـاحـدـ خـ — (١٧) الـعـرـضـ مـنـ حـذـىـ خـ

لستقصوني فيه فلليلُّهُوا إِلَى مَا يَقُولُونَهُ فِي ذَلِكَ لِتَنْظُرَ فِيهِ وَنَذْعُنَ مِنْ بَعْدِ بَحْثِهِمْ
أَوْزَدَ عَلَيْهِمْ غَلَطَهُمْ . فَإِنْ كَانُوا لَا يَسْتَقْصُونِي فِي الْجَزْءِ الْعَلَى فَأُولَى الْأَشْيَاءِ
أَنْ يَنْتَقِعُوا بِعِلْمٍ وَلَا يَلْتَفِتُوا إِلَى سِيرَتِي لِيَكُونُوا عَلَى مِثْلِ مَا يَقُولُ الشَّاعِرُ ٣

إِعْمَلْ بِعِلْمِي فَإِنْ قَصَرْتُ فِي عَمَلِي
يَنْفَعُكَ عِلْمِي وَلَا يَضُرُّكَ تَقْصِيرِي

فهذا ما أردنا أن نودع في هذه المقالة . ولو اهاب العقل الحمد بلا نهاية كما هو ٤
أهل ومستحقة ، وصلى الله على المصطفين من عباده والخيرات من إمامه

نجز كتاب السيرة الفلسفية ، والله تعالى الحمد على كل حال دائمًا ابداً سرمداً

(١) يقولوه خ — وندعى من خ — (٢) في الجزء العلوي خ — (٤) اعمل بعلمي خ

سیرت فلسفی رازی

« قرچمه »

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

چنین گوید ابوبکر محمدبن زکریای رازی - که ایزد روانش را بآرامش و آسایش قرین دارد - که تنی چند از اهل نظر و تمیز و تحصیل چون مارا با عame ناس در خلطه و آمیزش یافته و بامور معاش مشغول دیده‌اند بعیجه‌وئی و شکستن قدر ما برخاسته و چنین پنداشته‌اند که از سیره حکما انحراف جسته‌ایم مخصوصاً از راه ورسی که پیشوای ما سقراط داشته کناره‌کرده‌ایم چه‌از این حکیم نقل است که هیچگاه گرد درگاه ملوک نمی‌گردید و اگر ایشان طالب قرب او می‌شدند دعوت ملوک را باستخفاف رد می‌کرد ، طعام لذیذ نمی‌خورد و جامه‌فاخر نمی‌پوشید ، دربند ساختن خانه و گرد کردن توشه و تواجد شل نبود ، از خوردن گوشت و نوشیدن شراب و ملازمه لهودوری می‌جست ، بهمان خوردن گیاه و پیچیدن خود در جامه‌ای ژنده قناعت می‌ورزید ، در صحرائی در خمی بیتوهه می‌کرد ، باعوام و سلطان هیچگاه تقهی بکار نمی‌بست بلکه آنچه را برق میدانست در لفظی روشن و بیانی صریح پیش همه بر زبان می‌آورد .
مخالفین نه تنها سیرت ما را خلاف این میدانند بلکه

۱ - معلوم نشد که غرض محمدبن زکریا از این جماعت کیست شاید بعضی از همان متکلمین باشند که او یک عدد از رسائل خود را ببرد عقاید ایشان نوشته است. در باب استعمال سخره‌آمیز « اهل نظر و تمیز و تحصیل » که رازی در اینجا بکار برده رجوع شود بعنوان یکی از تأیفات او که « کتاب الاشراق علی اهل التحصیل من المتکلمین والمتفلسفین » نام داشته است (الفهرست ص ۳۰۱ و این ابی اصیبعة ۱ : ۲۰۳ و فقط ص ۲۷۶) حاشیه آقای پل کراوس ناشر متن عربی این رساله .

در طرز زندگانی پیشوای ما سقراط نیز زبان بطنع گشوده گویند
این سیرت خلاف مقتضای طبیعت و بقای نسل است و نتیجه
عمل بآن جز خرابی عالم و فنای مردم نخواهد بود. جواب
این مقوله را گوئیم :

آنچه در باب سیرت سقراط روایت کرده‌اند درست است
و روش او در زندگانی همچنان بوده است که ایشان گویند
لیکن از این حکیم سیری دیگر منقول است که دشمنان بعد
از ذکر آنها خودداری نموده‌اند تا مجال طعن در او و در با
بر ایشان وسیع شود.

سیری که از سقراط منقول افتاد روشی است که آن حکیم
از ابتدای امر تا مدتی طویل از عمر خود برآن میرفته لیکن
بعدها از غالباً آنها عدول کرده چنانکه در موقع مرگ چندتن
دختر^۱ داشته و در این قسمت از زندگانی بجنگ دشمن رفته و
در مجالس عیش و نوش حضور یافته و از خوردن لذیده اطعمه
بغیر از گوشت بهره برداشته و حتی کمی شراب نیز نوشیده است
و این مراتب پیش‌کسانی که باستقصای اخبار اعتنائی دارند
علوم مشهور است.

چون سقراط در قسمت اول از عمر خویش دلباخته فلسفه
بوده و بتحصیل آن عشق میورزیده زمانی را که باستی صرف
شهوات ولذات شود نیز در این راه گذاشته و یک باره خود را
فدای این منظور کرده و چون طبعاً نیز باین سمت کشیده میشده در

۱ - فقطی (ص ۲۰۳) گوید که از سقراط سه پسر ماند (حاشیه ناشر متن عربی)

کسانی که در فلسفه بسزا نمی‌نگریسته‌اند و اشیائی پست را بر آن رجحان می‌نماده بنظر خواری دیده است و این مسئله بدیهی است که هر کس در ابتدای طلب منظوری براثر کثرت شوق و شدت میل راه افراط می‌رود و مخالفین را دشمن میدارد و چون بمقصود خویش دست می‌یابد و پایی طلب او برقامی مستقر نیگردد شور افراط او تسکین می‌یابد و بحال اعتدال باز می‌گردد و سراینکه گویند هرتازه‌ای را لذتی است همین است و سقراط نیز در آن مدت از عمر خود دستخوش همین حال کلی بوده است. بعلاوه آنچه از حالات او نقل کرده‌اند قسمت عجیب و نادر آن است یعنی همان قسمتی است که با روشن سایر مردم در زندگانی تفاوت داشته و بدیهی است که عامه بنقل و روایت مسائل بدیع و نادر خریص ترند تا بنقل امور عادی و معمولی.

با اینکه اعتراف داریم که در تعقیب سیرت درست سقراط از کشتن هوی و دوستداری علم وجه در طلب آن بمقام او نرسیده‌ایم باز تصور نمی‌کنیم که در پیروی از قسمت پسندیده سیرت او راه خلاف رفته باشیم و اگر هم خلافی باشد در کمیت آن سیرت است نه در کیفیت آن و اقرار ما بنقص خود در این مرحله نقش نتواند بود چه این عین حقیقت است و اقرار بحق عین فضیلت و شرف. این است جواب ما در این خصوص.

اما در جواب آنچه درباب سیرت اولی سقراط گفته و بعیب‌جوئی آن پرداخته‌اند گوئیم که در این مورد هم اگر ملامتی وارد است مربوط بکمیت آن است نه بکیفیت آن، چه پوشیده

نیست که فضل مرد چنانکه در کتاب « طب روحانی » گفته ایم در فروشدن در شهوانیات و ترجیح نهادن آن بر امور دیگر نیست بلکه حق آن است که مرد از هرچه که بدان نیازمند است بقدر لزوم برگیرد و اندازه نگاهدارد تا در پایان اذتی که دریافته است او را ألمی فرا نرسد.

سقراط نیز از حدی که افساط شمرده میشد و در حقیقت سزاوار ملامت و موجب خرابی عالم و انقطاع نسل بود عدول کرد و بتولید نسل و جنگ با دشمن و حضور در مجالس عیش و نوش اقدام ورزید و کسی که این سیره را برگزیده باشد از زمرة گروهی که در خرابی دنیا و نسل میکوشند کناره گیری جسته است و هر کس که در دریای شهوت غوطه ور نیست جزو این نتوان کرد و با اگرچه در عالم قیاس با سقراط سزاوار نام فلسفه نیستیم لیکن در مقابل کسانی که شیوه ایشان فلسفه نیست حق آنرا داریم که این نام را جهت خود بخواهیم.

چون ذیل مطلب باینجا کشید لازم میدانیم که کلمه ای چند نیز برای فایده دوستداران و طالبان علم درباب سیرت فلسفی بیان کنیم پس گوئیم : مطلبی که در این مقاله غرض توضیح آن است مبتنی بر اصولی است که آنها را در کتب دیگر خود بیان کرده ایم و برای آنکه مقاله بدرازا نکشد خواننده را باز کتب حواله میدهیم مثل کتاب « علم الهی » و « طب روحانی » و تأثیف دیگر ما در « ملامت کسانی که بادعای فلسفه عمر را در تحصیل زوائد هندسه میگذرانند » و کتابی بنام « شرف صناعت

کیمیا » مخصوصاً کسی که بخواهد کاملاً بمقصود ما در این مقاله پی ببرد از مراجعه بكتاب طب روحانی بی نیاز نخواهد بود و اصولی که ما در اینجا فروع کلام خود را در باب سیرت فلسفی برآن می نشانیم مأخوذه از همان کتاب است بقرار ذیل :

۱ - هر کس را پس از مرگ حالی است خوش یا ناگوار نظیر حالی که او قبل از تفرقه میان جسم و جان داشته.

۲ - کمال مطلوبی که در پی آن موجود شده و بسمت آن رهسپاریم تحصیل لذات جسمانی نیست بلکه طلب علم و بکار داشتن عدل است تا بدین وسیله از این عالم رهائی یافته بعالی دیگر که مرگ وألم را در ساحت آن راهی نیست هدایت شویم.

۳ - خواهش نفس سرکش و طبع حریص ما را بدنیال لذات آنی میکشد لیکن عقل برخلاف غالباً ما را از طی این طریق نهی میکند و با سوری شریفتر میخواند.

۴ - پروردگارما - که از او او چشم ثواب داریم و بیم عقاب - برمای نگران است ، از راه رحمت آزار برمای نمی پسندد ، ستم و ندادانی را از ما رشت میدارد واز ما خواستار عدل و علم است بنابراین کسی که بازار پردازد و سزاوار آزار شود بقدر استحقاق گرفتار عقوبت او خواهد شد.

۵ - هیچکس نباید در پی لذتی رود که ألم ناشی از آن کما و کیفا برآن لذت بچرخد.

۶ - قوام عالم و بنای معیشت مردم بر روی اشیائی

جزئی است از قبیل زراعت و یافندگی و نظایر آنها ایزد جلیل عزیز راه بردن آنها را برای رفع حوائج زندگانی در عهده‌ما گذاشته.

این اصول مسلمه‌ایست که بیانات ما برآنها مبتنی خواهد بود پس گوئیم : چون لذات و آلام دنیائی با گسیختن رشته عمر نابود می‌شود و لذات عالمی دیگر که جاوید است پایدار و بی‌پایان خواهد بود پس آنکه لذت باقی نامتناهی را بلذتی محدود و ناپایدار بفروشد مغبون است.

اگر امر چنین است پس بالنتیجه ما را نمیرسد که در بی‌لذتی باشیم که وصول بدان ما را از فیض عالمی روحانی بازدارد یا در همین عالم ما را دچار المی سازد که رنج آن در کمیت و کیفیت بر لذتی که جویای آنیم فایق آید ، از این نوع گذشته در طلب سایر لذات مانعی نیست. با این حال مرد حکیم غالباً بترك بسیاری از این لذات غیر منوع می‌گوید و نفس خود را باین ترك عادت میدهد تا در موارد لزوم - چنانکه در کتاب طب روحانی گفته‌ایم - بسهولت بتواند پایداری کند چه عادت بگفته قدماء طبیعتی ثانوی است ولیاقت آنرا دارد که با تمرین هر مشکلی را آسان و هر امر غریبی را آشنا سازد و این حال چه در باب امور نفسانی و چه در مورد امور جسمانی هردو میسر است چنانکه می‌بینیم که قاصد از مردم معمولی چاپک ترمیروند و لشکری در جنگ از سایرین جریتر است و این جمله می‌فهماند که بوسیله عادات اکتسابی می‌توان اموری را که ابتدا دشخوار

و ناملایم می‌نموده آسان و هموار کرد.

این بیان ما درباب لذت گرچه مختصر است ولی متن ضمن جزئیات کثیری است که درکتاب طب روحانی بیان آنها پرداخته ایم از آن جمله اینکه اگر اصلی که ذکر کردیم - یعنی اینکه عاقل نباید اسیر دست لذتی شنود که الم تابع آن برالی بود که در ترك لذت و کشتن شهوت هست راجح آید - فی نفسه صحیح یا منطقاً مسلم است پس نتیجه آن این خواهد بود که اگرفراضاً برما ممکن شود که مادام العمر برپهنه زمین مسلط آتیم ولی با مردم بشکلی معامله کنیم که رضای خدا در آن نباشد و ما را از وصول بخیر باقی و نعمت جاوید باز دارد نباید پی سپر این راه شویم و آن لذت را براین حرمان ترجیح نهیم. همچنین اگر مطمئن باشیم یا حال اطمینان برما غالباً باشد که با خوردن طبقی از خرما یکجا ده روز از درد چشم راحت نخواهیم داشت باید از این خواراک چشم پوشیم^۱ و همین حال

۱ - دکتر میرهوف Meyerhof از راه نطف اطلاعات ذیل را در این باب برای ما فرستاده : « رازی در کتاب دیگر خود بنام کتاب منافع الاغذية و مضارها که بسال ۱۳۰۵ در قاهره بطبع رسیده همین مطلب را در باب خرما مطرح کرده و ابن البيطار هم در کتاب الجامع لغفرادات الأدوية (طبع قاهره سال ۱۲۹۱ ج ۱ ص ۱۴۰ و ترجمه لکلرک Leclerc ج ۱ ص ۳۱۵) بآن اشاره نموده. این نکته را مؤلفین یونانی نیشناخته حتی حنین بن اسحاق هم بآن برنخورده است. شاید این قضیه ناشی از روایات باستانی ملل شرق باشد. هم امروز فلاحان مصر سفلی براین عقیده اند که درد چشم نتیجه شکوفه خرماست. درد چشم در ممالک شرق نزدیک همیشه در همین فصل یعنی در ماه دوم بهار شروع و بیمه اول پائیز ختم میشود و این بهیچوجه مربوط بخرما نیست بلکه نتیجه گربا و میگس است. در شام عame درد چشم رانتیجه شکوفه انار میدانند (حاشیه ناشر متن عربی)

وجود دارد برای اموری که ما بین این دو مثال - یکی راجع
بامور عظیمه دیگری مربوط بمسئل جزئی - قرار دارند و هر
کدام نسبت با مر عظیمتر کوچک و نسبت با مر کوچکتر عظیم
محسوب میشوند و تعداد آنها بعلت فراوانی مثال در هر دو
طبقه در اینجا برای ما ممکن نیست.

چون این غرض روشن شد بذکر غرضی دیگر که تالی
آن بشمار میآید میپردازیم :

بنابر اصل مذکور در فوق که پروردگار و مالک ما بrama
مشق و بدیده رحمت نگران است پس از وقوع رنج والمنیز
برما بیزار است و آلام جبری که بما میرسد و ما را در ورود
آنها اختیاری نیست ناچار بمصلحتی و در بی ضرورتی است.
بنابراین هرگز نباید بغیر استحقاق بدی حسی المی برسانیم مگر
اینکه با این الم المی شدیدتر از آنرا از او دفع کنیم و این
جمله نیز متضمن تفصیلات کثیری است که جمیع اقسام آزار را
شامل است مثل آزاری که از ملوک در شکار حیوانات سرمیزند
و افراطی که مردم در تحمیل رنج بر چهارپایان باری و سواری
خود روا میدارند و غیرذلک که همه باید بقصدی و بر طریقه
و روش عقلی و عدلی جاری باشد و هیچ وقت با فراط و تجاوز از
حد انصاف نکشد مثلاً رساندن الم در جائی که امید دفع المی
شدیدتر از آن باشد جائز است مثل شکافتن جراحت و داغ نهادن
بر عضو فاسد و نوشیدن داروی تلغخ ناگوار و خودداری از اطعمة
المذید از ترس امراض سخت دردناک و تحمیل رنج بر چهارپایان

بدون عنف برای منظوری و در این مورد گاهی عنف ضروری است و عقل و عدل آنرا روا میدارد مثل رکاب کشیدن بر اسب برای نجات از چنگ دشمن ، در این حال عقل مقتضی است که اسب برانگیخته شود حتی چون خلاص جان انسان منظور است تلف شدن آن نیز در پی این مطلوب مجاز است بخصوص اگر سوار مردی عالم و خیر و یا صاحب دولتی باشد که مردم را بوجهی از وجود از دولت او بهره‌ای حاصل شود و بکار صلاح ناس بیاید در این صورت بقای آن مرد برای صلاح حال مردم از بقای اسب لازم‌تر است ، مثال دیگر مثل دو مردی است که در بیابانی بی‌آب بمانند و همراه یکی از آن دو همان‌مقدار آبی باشد که با آن بتوان جان یکی را از مرگ رهائی بخشید. در این مورد آن آب باید بکسی داده شود که بقايش برای صلاح مردم لازم‌تر است و در اشباه و نظایر این موارد نیز بر همین منوال باید قیاس کرد.

اما در باب شکار و کشتن و برانداختن حیوانات ، این عمل در مورد آنهایی جایز است که منحصراً از گوشت تغذیه میکنند مثل شیر و پلنگ و گرگ و سایر حیواناتی که آزارشان زیاد است و استفاده از آنها غیر ممکن و استخدام آنها مطلوب نیست مثل مار و عقرب و نظایر آنها.

برانداختن این حیوانات از دو راه مجاز است یکی آنکه اگر آنها را بر نیند آزادند از وجود آنها بحیوانات دیگر آزار فراوان میرسد و عموم حیوانات گوشتخوار چنینند دیگر آنکه نفس از

هیچ جسدی جز از جسد انسان مفارق نمیکند و چون حال حیوانات چنین است پس جدا ساختن این قبیل نفوس از اجساد در حکم باز کردن راه نجاتی جهت آنهاست و از آن بابت که در حیوانات گوشتخوار هردو حال موجود است پس برانداختن آنها حتی الامکان واجب می‌آید چه در نتیجه این کار هم‌الم حیوان تقلیل می‌یابد و هم امکان آنکه نفس او در اجسام صالح‌تر حلول کند فراهم می‌شود^۱.

اما در مورد اقسام مار و عقرب و زنبور و مانند آنها چون هم بحیوانات دیگر آزار می‌رسانند و هم لیاقت آنرا ندارند که انسان از آنها نیز مانند چهارپایان فایده‌ای بردارد در کشتن و نابود ساختن آنها حرجی نیست.

کشتن حیوانات اهلی و جاندارانی که از علف تغذیه می‌کنند روانیست مگر بمناسباً چنانکه گفتیم و بهتر آن است که حتی المقدور از غذا قراردادن گوشت و تکثیر مثل آنها خودداری کنند تا عدد آنها چندان زیاد نشود که بدیع مقدار عظیمی از آنها احتیاج افتاد بلکه این کار در بی منظوری و بمحاسب حاجتی عمل شود واگر مسئله نجات‌دادن نفس این حیوانات از قید

۱ - این قول رازی را در باب اینکه برای نفوس حیوانات در حلول در جسد انسان راهی جز قتل و ذبح آنها نیست ابوحاتم رازی نیز از او نقل کرده و در این قول رازی با پرفیریوس وجامبیقوس موافق است ظاهراً فلوبینیوس و ماکروبیوس و نلوطربخس در نقل قول افلاطون (در کتاب طیماوس و فیدون) در باب فرود آمدن روح انسان در اجسام خسیس‌تر دچار غلط شدموییانات حکیم را نقل بلفظ کرده‌اند ، رجوع کنید ایضاً برسائل اخوان الصفا ۲ : ۱۲۹ و ۴ : ۲۲ و ۲۹۸ و حکمة الاشراف سهروردی ص ۴۷۶ (حاشیه ناشر متن عربی)

بدن آنها در میان نبود البته عقل هیچوقت ذبح آنها را روا نمیداشت و فلاسفه در این باب اختلاف کرده‌اند جمعی خوردن گوشت را اجازه داده و بعضی دیگر جایز ندانسته‌اند و سقراط از کسانی است که باین کار رأی نداده.

چون حکم عقل و عدل آزار بغیر را روا نمیدارد بطريق اولی رساندن آزار به خود نیز روا نیست و این حکم هم شامل جزئیاتی کثیر است که عقل آنها را نتواند پذیرفت مثل عمل مردم هند در سوختن اجساد خود و افکندن خویش بر آتش سوزان به‌قصد تقریب بخدا و روش مانویه در بریدن نفس خود هرگاه که خاطر بجماع میل کند وعادت دادن خویش بگرسنگی و تشنگی و اجتناب از استعمال آب و بکار بردن بول بجای آن.

رهبانیت و صومعه گیری عیسویان و اعتکاف مسلمین در مساجد و خودداری از کسب و تقلیل در طعام و خوردن اغذیه ناگوار و پوشیدن لباس درشت را نیز میتوان از همین قبیل شمرد اگرچه اهمیت آنها بمراتب کمتر است.

این امور همه سمعی است که جماعتی بر نفس خود روا میدارند و تحمل رنجی است که بوسیله آن رنجی بزرگتر زائل نمیشود. سقراط نیز در اول عمر بر این سیرت میرفت لیکن چنان‌که گفتیم در آخر عمر از آن رو بر تافت و حکما را در این خصوص عقایدی متضاد است که چون ذکر آنها از حوصله این مختصراً بیرون است ناچار بیان قولی بعنوان نمونه قناعت می‌ورزیم پس گوئیم :

مردم را احوال مختلف است، طایفه‌ای نازپرورد تنعمد و گروهی پرورده رنج و درد، جمعی نیز بخواهش نفس در طلب شهوانیات جدی بلیغ بکار میبرند مثل کسانی که فریفته جمال زنان یا لذت شرب شرابند یا طالب تحصیل ریاست و این قبیل امور بنا بر این احساس رنجی که از کشن شهوت برمیخیزد در همه یکسان نخواهد بود و برحسب احوال اشخاص اختلاف پیدا خواهد کرد مثلاً بدن ابناء ملوک و متنعمین تحمل جامه درشت و معده ایشان تاب غذای ناگوار ندارد و در این حال دچار المی شدید خواهد شد در صورتی که بقياس با ایشان ابناء عame را در درشت پوشیدن و ناگوار خوردن رنجی چندان نخواهد بود، بهمین طریق کسانی که یکی از لذات خوگرفته‌اند چون ایشان را از آن باز دارند رنج ایشان بسی شدیدتر و چندین برابر بیشتر از رنج کسانی خواهد بود که باین لذات عادت داشته. از این رو نمیتوان همه مردم را یک نوع تکلیف واحد مکلف ساخت بلکه هر طایفه را باید فراخور حال خود زیر این بار آورد مثلاً فیلسوف نباید ابناء ملوک را بهمان طعام و شراب و سایر امور معاشی که بابناء عame تکلیف میکند و ادارد مگر بتدریج و در صورت ضرورت ولی برای آنکه از حد تعماز نکنند باید ایشان را برآن داشت که از لذاتی که رسیدن بآنها جز بارتکاب ظلم وقتل میسر نشد و اموری که موجب تحریک غضب خداوند و مخالف حکم عقل و عدل است خودداری نمایند. از این نوع گذشته طلب سایر لذات رواست و این حد اعلای

لذت طلبی است اما حدادسل یعنی حدی که سرحد بین لذت قلیل و ریاضت و امساك محسوب میشود آن است که مردآنقدر بخورد که رنجی نبیند و بناخوشی نیانجامد و در این راه بحدی نرسد که خوردن را بقصد لذت و کامجوئی طالب شود و غرض سدجوع از میان برود ، جامهای بپوشد که بدن او را راحت دارد و آزار نرساند و بلباس فاخر و رنگین نگراید ، خانهای اختیار کند که نگاهبان او از سرما و گرمای شدید باشد و بمساکن جلیل آراسته و پرنقش و نگار قصد نکند اما اگر مالی فراوان و استطاعتی در معیشت او را فراهم است و بدون ستم و تجاوز و تحمیل رنج بنفس میتواند دایره زندگانی خود را وسیعتر کند اشکانی در پیش نخواهد بود .

با رعایت این ترتیب کسانی که از پدر و مادری بینوا زاده و در فقر و مسکنت بازآمده‌اند میتوانند رستگار شوند و بسیره صلحاء خوگیرند چه بردن بار ریاضت و امساك بر این طایفه بسی آسان‌تر است تا بر دیگران چنانکه بر سقراط آسان‌تر بود تا بر افلاطون . آنچه بین این دو حد اعلی و اسفل هست رواست و کسی که آنرا بیکار دارد از شمار فلاسفه خارج نیست بلکه میتوان سیره او را سیره‌ای فلسفی خواند گرچه بهتر آن است که فیلسوف بحد اسفل مایلتر باشد تا بحد اعلی چه نفوس فاضله با اینکه مصاحب اجسادی نعمت پرورده باشند خواهی نخواهی ایشان را بطرف حد اسفل لذت میکشانند . اما پائین‌تر از حد اسفل از حکمت خارج است مثلاً سیرت مردم هند و مانویه و رهبانان

وناسکین چون از روش عادلانه منحرف و براثر تحمیل رنج بر نفوس محرك غضب الهی است نمیتوان بحق نام فلسفه برآن نهاد و همین حکم جاری است درباب الذاتی که از حد اعلى متجاوز باشند ، از خداوند که بخشندۀ عقل و گشاينده غم و هم است توفيق و ياري خواهيم تا ما را برآنچه خواست اوست بدارد و بآنچه که سبب قرب باوست هدایت فرماید.

خلاصه کلام آنکه چون پروردگار عز وجل عالمی است که جهل در او راه ندارد و عادلی است که ساحتیش از جور بری است و علم وعدل و رحمتش بر اطلاق است و خالق و مالک ماست و مابندگان حلقه بگوش اوئیم و محبوب ترین بندگانش پیش مولای خود آن است که بهتر بر سیرت مولی رود و مطیع تر فرمان او را بکار بندد پس نزدیکترین بندگان بخدای عز وجل داناترین و عادل ترین و رحیم ترین و سهربان ترین ایشان است و مراد از این گفتۀ حکما که : « فلسفه تشبۀ به خداوند عز وجل است بقدر طاقت انسانی » همین است و تفصیل آنرا ما در کتاب طب روحانی آورده و گفته ایم که پیرايش نفس از خوی بد چگونه حاصل تواند شد وحدی که فیلسوف باید در اكتساب معیشت و جمع زاد و طلب مراتب ریاست از آن فراتر نرود چیست .

حال که از بیان غرض خود فراغت یافتیم بتعریف حال خویش و طعن طاعنین در ما می پردازیم و سیرت خود را که تا این تاریخ بتوفيق خداوند داشته تشریح می کنیم تا

بدانند که هیچ سیرتی در ما نبوده است که بدان سزاوار خروج از صفت فلسفه شده باشیم چه کسی سزاوار این عقوبت خواهد بود که در شناختن آنچه فیلسوف باید بشناسد و عمل بسیره‌ای که فیلسوف باید برآن رود قاصر آید و این دو جزء فلسفه یعنی علم و عمل را بعد کمال مورد اعتنا قرار ندهد و چنین کس است که استحقاق اختیار نام فیلسوف ندارد و چون ساحت ما بحمد الله و توفیق وارشاد او از این تقصیر بری است دشمنان را مجال طعن در ما تنگ خواهد بود.

اما در قسمت علمی اگر ما را هیچ توانائی دیگر جز تألیف همین کتاب حاضر نبود کسی را مجال آن نمیرسید که ما را از استحقاق اختیار نام فیلسوف منع کند تا چه رسد به کتبی دیگر مثل کتابی که در «برهان» نوشته‌ایم و کتاب «علم الهی» و کتاب «طب روحانی» و کتاب «مدخل علم طبیعی» بنام «سمع الکیان» و مقاله‌ای در «زمان و مکان و مدت و دهر و خلاء» و «سبب قیام زمین در وسط آسمان» و «سبب حرکت مستدیر آسمان» و مقالاتی دیگر در «ترکیب» و «اینکه جسم را حرکتی ذاتی است و حرکت معلوم است» و کتب دیگر ما در باب «نفس و هیولی» و کتبی در طب مثل «کتاب منصوری» و «من لا يحضره الطبيب» و چند کتاب در باب «ادویه» و کتاب «طب ملوکی» و کتاب موسوم به «جامع^۱» که هیچکس پیش از ما بتألیف چنان کتابی

۱ - همان حاوی کبیر.

نپرداخته و بعد از ما هم مانند آنرا نتوانسته است بیاورد و کتب دیگر ما در « صناعت حکمت » که عامه آنرا کیمیا خوانند.

اجمالاً تا این تاریخ که کتاب حاضر نوشته میشود قریب بدؤیست کتاب و مقاله و رساله در فنون مختلفه فلسفه از علوم الهی و حکمتی از زیردست من بیرون آمده است.

اما در ریاضیات اعتراف دارم که مطالعه من در این رشته فقط تا حد احتیاج بوده است و عمدتاً ولی نه از راه عجز نخواسته ام که عمر خود را در مهارت یافتن در این رشته برباد دهم و اگر کسی انصاف داشته باشد عذر مرا موجه خواهد شمرد چه راه صواب همان است که من رفته ام نه آنکه جمعی فیلسوف مأب میروند و عمر خود را در اشتغال بفضولیات هندسه نابود میسازند^۱ به صورت اگر با این درجه از دانش که دارم مستحق نام فیلسوف نباشم پس که را در این زمان استحقاق نام این عنوان فراهم خواهد شد.

اما در قسمت عملی بعون و توفیق الهی هیچ وقت ازدواحدی که سابقاً معین کردم تجاوز نموده و راهی نرفته ام که کسی تواند گفت که سیرت من سیرتی فلسفی نبوده است مثلآ هیچگاه بعنوان مردی لشکری یا عاملی کشوری بخدمت سلطانی نپیوسته ام و اگر در صحبت او بوده ام از وظیفه طبابت و منادمت

۱ - رازی کتابی در همین باب بنام « الردالی من اشتغل بفضول الهندسة » داشته (قطبی ص ۲۷۳) و شاید غرض رازی از این مردم طرفداران فلسفه جدید فیثاغورس یعنی حرانیین بوده است. (حاشیه ناشر متن عربی)

قدم فراتر نگذاشتند . هنگام ناخوشی بپرستاری و اصلاح امر جسمی او مشغول بوده و در وقت تندرنستی بموانت و مشاورت او ساخته ام و خدا آگاه است که در این طریقه نیز جز صلاح او و رعیت قصدی دیگر نداشته ام ، در جمع مال دستخوش حرص و آز نبوده و مالی را که بکف آورده ام بیهوده برباد نداده ام ، با مردم هیچ وقت بمنازعه و مخاصمه برخاسته و ستم در حق کسی روا نداشته ام بلکه آنچه از من سرزده است خلاف این بوده حتی غالب اوقات از استیفای بسیاری از حقوق خود نیز در گذشته ام .

در باب خوردن و آشامیدن و اشتغال بملاهی کسانی که مرا در این حالات دیده اند دانسته که هیچ گاه بطرف افراط متمایل نبوده ام و در پوشاك و مرکوب و نوکر و کنیز نیز در همین حد میرفتند اما علاقه من بدانش و حرص و اجتهادی را که در اندوختن آن داشته ام آنان که معاشر من بوده اند میدانند و دیده اند که چگونه از ایام جوانی تا کنون عمر خود را وقف آن کرده ام تا آنجا که اگر چنین اتفاق می افتاد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را بلاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی یافتم با مری دیگر نمی پرداختم و اگر هم در این مرحله ضرری عظیم در پیش بود تا آن کتاب را نمی خواندم و از آن دانشمند استفاده نمی کردم از پای نمی نشستم و حوصله و جهد من در طلب دانش تا آن حد بود که در یک فن بخصوص بخط تعویذ (یعنی خط مقرم طو ریز) بیش از ۲۰۰۰ ورقه

چیز نوشته و پانزده مسال از عمر خود را شب و روز در تألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف کرده‌ام ویر اثر همین کار قوّه بینائیم را ضعف دست داده^۱ و عضله دستم گرفتار سستی شده و از خواندن و نوشتن محروم ساخته است با این حال از طلب باز نمانده‌ام پیوسته بیاری این و آن میخوانم و برداشت ایشان می‌نویسم.

پس اگر اموری که گذشت در پیش چشم مخالفین باعث تنزل رتبه من در مقام فلسفه عملی است و غرض ایشان پیروی از سیره دیگری است آنرا مشاهده یا مکاتبه بما بنمایاند تا اگر از سیره ما بهتر است آنرا اختیار کنیم واگر خطأی و نقصی در آن راه دارد برد آن بپردازیم.

در جزء عملی میتوانم در مقابل دشمنان خود گذشت کنم و بتقصیر خود در این مرحله اذعان آورم اما نمیدانم که در قسمت علمی چه خواهند گفت. اگر واقعاً در این طریقه مرا ناقص می‌بینند گفتار خود یاورند تا پس از نظر اگر حقست بحقانیت آن معترف شوم واگر باطل است ایشان را برباطل خود یا گاهانم واگر این نیست و فقط بروش عملی وسیره من در زندگانی اعتراضی دارند آرزو چنان است که از دانشم بهره برگیرند و بسیره من نظری نداشته باشند و بگفته شاعر عمل کنند که گوید :

۱ - معاصرین رازی از راه بدخواهی ناینائی او را بعضی نتیجه اشتغال بکیمیا و پاره‌ای دیگر بر اثر کثرت اکل باقلادانسته‌اند (ابن ابی اصیعه ۱ : ۳۱۲ و قطعی ص ۲۷۲ والفهرست ص ۲۹۹) - حاشیه ناشر متن عربی.

اعمل بعلمی فان قصرت فی عملی
بنفعك علمی ولا يضرك تقصیری^۱
- خاتمه -

۱ - وهین مضمون را با بیانی لطیف‌تر حافظ گوید :

تمال سرمحت ببین نه نقش گناه
که هر که بی هنر افتاد نظر بعیب کند.

The philosophical writings of Rhazes were never so widely known as his medical works, chiefly because they were condemned as heretical by almost all muslim religious schools.

For the commemoration ceremony of the eleven hundredth year of the birth anniversary of this great Iranian physician and philosopher to be held in Tehran, Professor A. A. Hekmat, President of the National Commission of Unesco for Iran had suggested that one of the philosophical works of Rhazes be published. So the present work : *al- Sirat al- Falsafiya* which is in reality a form of autobiography and an apology of his moral and philosophical ideas and of his private life, was chosen for publication. The text of the book has been photographed from the "Opera Philosophica" (رسائل فلسفية) P. 99 - 111, edited by the late Paul Kraus in Cairo in 1939, and the Persian translation by the late Abbas Iqbal published in Tehran in 1936, has been added to it. An introduction to *al-Sirat al-Falsafiya* which was published by Paul Kraus in *Orientalia* vol. IV, 1935 in an article entitled Raziana I, P. 300 - 334, Abbas Iqbal has also included the translation of this introduction, which we have reproduced here.

It was also felt that a detailed introduction on the life, works and ideas of al- Rāzi should be added to the present publication, and it is sincerely hoped that this may prove useful to scholars and readers.

M. Mohaghegh

Tehran, Sept. Ist 1964

INTRODUCTION

Rhazes (this is the latinized form of his name, which was in full Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya ibn Yahya al - Razi) was born in Raiy, near modern Tehran, on the Ist of Sha'ban 251 A. H./ 865 A. D. and died there on the 5th of Sha'ban 313 A. H/ 27th of October 925 A. D.

Rhazes, undoubtedly the greatest physician of the Islamic world and one of the great physicians of all time, is said to have come to the study of medicine somewhat late in life. He learned medicine in Baghdad, then the leading center of learning in the known world and later returned to Raiy where he directed a hospital.

Rhazes is the author of a large number of books in many fields of science. Abu Raihan al-Biruni wrote a catalogue of Rhazes' works amounting to 184 items which can be classified as follows :

Medicine 56 books ,physics 33, logic 7, mathematics and astronomy 10, commentaries and abridgments 7, philosophy and hypothetical sciences 17, metaphysics 6, theology 14, alchemy 22, atheistic books 2, and miscellaneous works 10.

Rhazes' medical writings were highly prized in the Middle Ages and were accepted as the basis for modern research. Of his many works the most important is the *Kitab al- Hawi* (Continens), an enormous encyclopedia of medicine containing many extracts from Greek and Hindu authors and also observations of his own.

Cet ouvrage qui retracera brièvement la vie et l'oeuvre du grand savant iranien est dû aux efforts du Dr Mehdi Mohaghegh, professeur à l'Université de Téhéran, qui a bien voulu , à la demande du Secrétariat de la Commission Nationale Iranienne pour l'Unesco, accepter la tâche de réunir les éléments indispensables à sa rédaction.

A. A. Hekmat
Président de la commission
nationale irannienne pour
l'Unesco

Préambule

Pareils à des astres illuminant de tout leur éclat et de toute leur splendeur l'univers infini, les maîtres de la science, des lettres et des arts, éCLAIRENT de leur génie et de leur rayonnement l'humanité entière dont ils deviennent, dès leur apparition, et pour les siècles à venir, les guides et les maîtres à penser.

Savants, écrivains et artistes de tous les temps et de tous les pays n'ont jamais appartenu à une seule nation et à un seul peuple. Ils se sont toujours élevés au-dessus des contingences humaines et se sont imposés, par leur génie et par leur grande valeur morale, à tous leurs contemporains et à toutes les générations futures. Toutes les générations qui se sont succédé se sont inspirées de leurs leçons et de leur exemple, maintenant intact leur esprit et permettant, pour le plus grand bien de l'humanité l'élosion de nouveaux génies.

L'Organisation des Nations Unies pour la science, la culture et l'éducation, l'Unesco, qui a pour tâche, non seulement de diffuser l'instruction et l'éducation mais également de renforcer les relations culturelles entre les nations, poursuivant la mission qui lui a été assignée, entreprend dans tous les pays où elle exerce ses activités, de commémorer avec la plus grande solennité, les anniversaires de ces êtres exceptionnels.

C'est ainsi qu'au cours de sa dernière Conférence générale et de sa 12^e session, sur proposition de la Commission Nationale Iranienne pour l'Unesco et par une résolution spéciale, voulant rendre hommage au grand médecin, philosophe et chimiste iranien qu'est Mohammad Zaccharia Razi, a décidé d'organiser en 1964, avec le concours de tous les pays membres, une cérémonie commémorant le 1100^e anniversaire de la naissance de ce grand savant.

La Commission Nationale Iranienne pour l'Unesco, de son côté, célébrera l'événement, par la publication d'un ouvrage "Al Sirat-el Falsafia", ouvrage qui constituera sa modeste contribution.

Al-Sīrat al-Falsafīya

by

MUHAMMAD IBN ZAKARIĀ
AL-RĀZI

EDITED BY P. KRAUS

AND

TRANS. INTO PERSIAN BY A. IQBAL

with

an account of his life, works and ideas

by

M. MOHAGHEGH, M.A. PH.D.

Associate Professor

Faculty of Letters,

Tehran University

UNESCO

Tehran

1964